

DICCIONARIO

BÍBLICO

I

DIRIGIDO POR
FRANCESCO SPADAFORA

Profesor de la
Pontificia Universidad Lateranense

*l'ersión española
sobre la segunda edición italiana
por los Monjes de la Real Abadía de Samos*

EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.

Sucesores de JUAN GILI

AVENIDA JOSÉ ANTONIO, 581 - BARCELONA

Título original

DIZIONARIO BIBLICO

publicado en su segunda edición el año 1957 por la
Editrice Studium de Roma

LICENCIA DE LA ORDEN

NIHIL OBSTAT

Abadía de Samos, 1 junio 1959

LIC. BASILIO DÍAZ, O.S.B.

Censor

IMPRIMATUR

† MAURO GÓMEZ PEREIRA, O.S.B.

Abad de Samos

Abadía de Samos, 1 junio 1959

LICENCIA DIOCESANA

NIHIL OBSTAT

Censor deputatus

DR. FRANCISCUS VÁZQUEZ SAGO

Luci-Agusti, 16 octobris a. 1959

IMPRIMI POTEST

† RAPHAËL, EP. LUCEN.

Luci-Agusti, 16 octobris a. 1959

Depósito legal, B. 14.407. - 1959

© E.L.E., S. A., 1959

Impreso en España

COLABORADORES

- | | | | |
|------------|--|------------|---|
| [P. Bo.] | - P. PIETRO BOCCACCIO, S. J., Profesor de Lengua Hebrea en el Pont. Instituto Bíblico. Roma. | [G. R.] | - P. GIOVANNI RINALDI, de la Universidad Católica del S. Corazón. Milán. |
| [G. B.] | - P. GINO BRESSAN, Profesor de S. Escritura en el Instituto Teológico «Don Orione». Tortona. | [A. R.] | - Sac. ARMANDO ROLLA, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Benevento. |
| [N. C.] | - P. NATALE CAVATASSI, Profesor de S. Escritura en el <i>Studio Teologico</i> de los Pasionistas. Teramo. | [A. Rom.] | - Mons. Dr. ANTONINO ROMEO, de la S. Congregación de los Seminarios. Roma. |
| [S. C.] | - Sac. SETTINO CIPRIANI, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Salerno. | [F. So.] | - Mons. FRANCESCO SOLE, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Cuglieri. |
| [G. D.] | - P. GIACOMO DANESI, Profesor de S. Escritura en el Instituto C. Colombo. Piacenza. | [F. S.] | - Sac. FRANCESCO SPADAFORA, Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de Exégesis en la Facultad Teológica «Marianum», Roma. Secretario de la <i>Associazione Biblica Italiana</i> . |
| [S. G.] | - Mons. SALVATORE GAROFALO, Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de Exégesis en el Pont. Ateneo Urbano de Propaganda Fide y Profesor de Introducción Bíblica en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma. | [G. T.] | - Sac. GIUSEPPE TURBESSI, O.S.B., Profesor de S. Escritura, Basilica de S. Pablo. Roma. |
| [B. M.] | - P. BONAVENTURA MARIANI, O.F.M., Doctor en Ciencias Bíblicas, Catedrático de S. Escritura en el Pont. Ateneo Antoniano. Roma. | [A. V.] | - P. ALBERTO VACCARI, S. J., Consultor de la Pont. Comisión Bíblica, Instituto Bíblico. Roma. |
| [J. T. M.] | - Sac. J. T. MILIK, Profesor en la École Biblique de Jerusalén. | [L. V.] | - P. LUIGI VAGAGGINI, Profesor de S. Escritura en el <i>Collegio Alborni</i> . Piacenza. |
| [L. M.] | - P. LUIGI MORALDI, Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor de S. Escritura en el <i>Istituto Missioni della Consolata</i> . Turin. | [F. V.] | - Sac. FRANCESCO VATTIONI, Licenciado en Ciencias Bíblicas. Roma. |
| [B. P.] | - Mons. BRUNO PELAIA, Profesor de S. Escritura en el Seminario Regional. Catanzaro. | [B. N. W.] | - P. BENJAMÍN NESPON WAMBACQ, Doctor en Ciencias Bíblicas, Consultor de la Pont. Comisión Bíblica. Roma. |
| [A. P.] | - Sac. ANGELO PENNA, Doctor en Ciencias Bíblicas. Roma. | [S. Z.] | - P. SILVERIO ZEDDA, S. J., Doctor en Ciencias Bíblicas, Profesor de S. Escritura en el Instituto Teológico «S. Antonio». Chieri. |
| [F. P.] | - P. FELICE PUZO, S. J., Catedrático de Exégesis del Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Gregoriana. Roma. | [E. Z.] | - Prof. EUGENIO ZOLLI, encargado que fué de Hebreo y Lenguas Semíticas comparadas en la Universidad de Roma (†). |
| [S. R.] | - P. SANTINO RAPONI, Profesor de S. Escritura en el Instituto de los Redentoristas. Cortona. | | |

INTRODUCCIÓN

Ahora puede ya decirse que, gracias a las iniciativas que se hallarán indicadas en la bibliografía, Italia se ha encuadrado honrosamente en estos últimos años en el movimiento de los estudios bíblicos. Tenemos incluso, desde 1953, una *Rivista Biblica*, publicada bajo los auspicios de la *Associazione Biblica Italiana* (A.B.I.), y a las empresas de los doctos y de los Institutos ha correspondido un crecido y laudable interés por parte del gran público, que ha demostrado el deseo que existe de conocer los Libros Sagrados en traducciones y ediciones recomendables por las mejores garantías de seriedad científica y de riqueza espiritual. En medio de semejante clima de resurgimiento cultural se ha visto a las claras la urgente necesidad de una obra cuya consulta resultara fácil y que contuviese en una colección, lo más completa posible, los innumerables elementos que se precisan para obtener una información adecuada y segura. Para responder a tal fin ha parecido que el mejor medio sería la forma de Diccionario, dada su naturaleza de utilidad inmediata, y porque en Italia se carecía aún de un Manual bíblico moderno y al corriente de los últimos resultados de estos estudios. Y, efectivamente, en el Diccionario se hallará toda la materia relativa a la introducción general y especial a los libros de la Biblia y el comentario a los fragmentos más importantes.

Pero había que compaginar el que los tratados fuesen completos, con la exigencia de hacerlo en un solo volumen cuya consulta resultara práctica, y con tal fin:

1.º) En la elección de las voces se ha atendido a la calidad o importancia. Hanse omitido, por ej., las que se refieren a la flora y a la fauna de la Biblia, salvo una que otra excepción sugerida por algún motivo especial; v. Lirio de los campos.

Se ha efectuado una cuidadosa cribadura con los nombres topográficos y geográficos, conservando de entre ellos los más notables arqueológica e históricamente; por ej., Betania, Bétel, Belén, Emaús, Jericó, Gazer, Jerusalén, y para los otros puede recurrirse a las voces generales Galilea, Judea, Palestina, etc.

2.º) Con el fin de evitar la excesiva fragmentación e inevitables repeticiones, bajo una sola voz se han agrupado otras análogas o afines que en los grandes diccionarios están desarrolladas por separado. Así en la voz *Inspiración* hallará el lector un pequeño tratado que partiendo del nombre pasa a ocuparse de la existencia, de la naturaleza y de los efectos (inerrancia, extensión, cuestión bíblica).

En las voces *Judá* (reino) e *Israel* (reino) puede seguirse la sucesión de los diferentes reyes hasta la cautividad, con las características esenciales, principalmente las religiosas, de su gobierno; y en la voz *Alianza* se verá teológicamente ilustrada una especie de cuadro histórico de la progresiva infidelidad del pueblo elegido.

En la voz *Dios* se estudian el significado, el uso, la naturaleza de los diferentes nombres (El, Elohím, Yavé, etc.) y las atributos (misericordia, justicia, etc.); lo mismo hay que decir de las voces *Ángeles*, *Apócrifos*, *Apóstoles* (a excepción de Juan y Pedro, que se exponen aparte; Santiago, Judas, Mateo, presentados en las voces relativas a sus escritos), etc. En la voz *Pablo* se hallará la vida del Apóstol; sus epístolas tienen cada una su apartado en las voces respectivas, como todos los libros inspirados.

3.º) *Las voces que se esbozan son unas 500.*

De entre ellas, 61 presentan el origen, las circunstancias históricas, el contenido de los Libros Sagrados, lo que equivale a verdaderas introducciones particulares, que a menudo contienen la exégesis de los fragmentos difíciles (Génesis, Exodo, Apocalipsis, Actos de los Apóstoles, etc.).

La exposición adoptada es la positiva, no teniendo presentes las actitudes críticas más que cuando se juzgan útiles para ofrecer al lector los argumentos de la crítica para la exégesis católica. No se trata aquí ya sólo de economía de espacio, sino también y sobre todo de cuestión de método.

Se ha echado de ver, también recientemente, que el atenerse a los diferentes sistemas y orientaciones de la crítica católica redundaba en detrimento de un estudio directo y positivo, que es más fructífero, por cuanto éste, al exponer lo que se deduce tras un examen crítico serio basado en argumentos asentados con rigor científico, sirve más eficazmente para la refutación de aquellos sistemas.

4.º) *Casi 30 voces atañen a los problemas fundamentales que interesan por igual a todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.*

A) *¿Cuántos y cuáles son los libros de que se compone la Biblia? ¿Cómo se llegó a la lista solemnemente sancionada por la Iglesia en el Concilio de Trento? ¿Por qué los protestantes, siguiendo a los judíos, excluyen de la Biblia nada menos que 7 libros del A. T.?*

A la primera pregunta responde la voz Biblia (lista de los libros, ediciones, versiones modernas); a las otras, la voz Canon. Las voces Apócrifos y Agrapha explican cuáles son y qué valor tienen los escritos que rechaza la Iglesia, no obstante el parentesco que ofrecen con los libros sagrados en la forma y en el contenido, y qué debe pensarse sobre los dichos de Jesús contenidos en papiros recientemente descubiertos y que no se leen en los Evangelios inspirados.

B) *Por qué y en qué sentido son sagrados los libros de la Biblia y no pueden contener errores, explicase en la voz Inspiración, donde se remite a Citas explícitas, Géneros literarios.*

C) *Para la historia del texto original, para su valor crítico y para los medios empleados en su reconstrucción sobre los papiros, los códices y las antiguas versiones, etc., véase: Textos bíblicos, Crítica bíblica, Griegas, Latinas, etc. (versiones), Vulgata, Targum, Itala, Papiros.*

D) *Qué reglas deberán seguirse en la exégesis científica y católica, se dice en las voces Hermenéutica, Sentidos bíblicos, Comisión bíblica, Documentos Pontificios, École biblique, Instituto bíblico, Interpretación, donde se expone incluso la historia de los diferentes sistemas exegeticos.*

5.º) *A la arqueología del Medio Oriente, cuya importancia para la exégesis, especialmente la del A. T., de todos es hoy conocida, aparte la voz de conjunto: Arqueología bíblica, dedícanse unas cuantas voces, en las que se examinan los contactos de antiguos pueblos (historia y cultura) con la Biblia (Asirios, Babilonios, Egipcios, Jorrees, Hammurabi, Salmanasar, Antíoco IV, Nabucodonosor, etc.).*

6.º) *El lector puede adquirir una idea de conjunto de toda la historia de Israel leyendo por orden las voces Hebreos, David, Salomón, Israel (reino), Judá (reino), Judaísmo, Diáspora, Macabeos, Herodes, Herodes (familia), y también Abraham, Isac, José, Moisés, Josué, Jueces, etc. En la voz Cronología bíblica se hallarán las fechas más probables, con los relativos argumentos, desde Abraham hasta el fin del s. I desp. de J. C.*

7.º) *Más de 200 voces se refieren a temas de teología bíblica (unas 80), Predestinación, Dios, Pecado original, Eucaristía, Bautismo, Cuerpo místico, Mesías, etc., y a argumentos estrictamente exegeticos (Genealogía de Jesús, Magos, Protoevangelio, Tentaciones de Jesús, Abandono de Jesús en la cruz). Ésta es la parte más notable del Diccionario.*

Jesús es el centro de la S. Escritura, del Antiguo Testamento como preparación y espera de su venida, y del Nuevo como realización y complemento de su obra.

Se ha tratado, pues, en todo, la manera de poner de manifiesto la unidad del plan salvador divino desde la creación hasta la Redención, incluso en los últimos efectos (por ej., voces Alianza, Romanos [epístola a los], Mesías, Profetismo), y al mismo tiempo subrayar el proceso íntimo y esencial de la revelación, o sea el desarrollo que procede desde el germen hasta la flor y al fruto, y en muchos puntos desde lo relativo o imperfecto hasta lo definitivo (voces Eucaristía, Pentecostés, Pascua, Muerte, Fe, Caridad, etc.).

Siempre se ha procurado atenerse a los resultados seguros y más recientes de la exégesis. Así, por ej., el lector hallará suficientemente ilustrada la solución recentísima del problema escatológico en las voces Escatología, Anticristo, Parusía, Regeneración (palin-génesis), Tesalonicenses (I-II), Elías.

En la voz Resurrección de Jesús tendrá el lector la demostración física de la resurrección del Redentor.

FRANCESCO SPADAFORA

A LA SEGUNDA EDICIÓN

El interés por los estudios bíblicos, que, según hicimos resaltar en la introducción, s ha difundido intensamente en nuestro país, ha contribuido, por cierto, a que se hay agotado rápidamente la primera edición del Diccionario.

También ha sido favorable el juicio de la crítica, a la cual tenemos que estar agradecidos asimismo por las observaciones y las enmiendas señaladas, todas las cuales hemos procurado tener en cuenta como correspondía.

En esta segunda edición se ha puesto al día la bibliografía con las obras recientemente publicadas, se han completado las referencias a los documentos pontificios, y, como se cita el Enchiridion Biblicum según la nueva edición, las referencias de antes se han acomodado a la numeración de la misma.

Una novedad importante es el Índice Bíblico, no de los pasos simplemente citados, sino de los fragmentos o versículos cuya exégesis se propone positivamente en el Diccionario. Al lado de la cita del capítulo y del versículo se pone la palabra o frase que remiten en compendio al argumento tratado.

Se ha provisto a la obra de un índice de nombres, el cual será, ciertamente, de notable utilidad.

Finalmente, respondiendo al expreso deseo de varios lectores, se han añadido las tres voces: Gracia, Pater noster, Santificación.

F. S.

A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Al acomodar esta obra para presentarla al mundo de habla española hemos procurado completar las notas bibliográficas incluyendo entre ellas un considerable número de citas de artículos de revistas y de obras publicadas en nuestro idioma, las cuales van precedidas de un asterisco.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

DICCIONARIOS

<i>BRLG</i>	K. Gallig, Biblisches Reallexicon
<i>BRLK</i>	E. Kalt, Biblisches Reallexicon
<i>DAB</i>	W. Corswant, Dictionnaire d'Archéologie Biblique
<i>DB</i>	Dictionnaire de la Bible
<i>DBs</i>	Dictionnaire de la Bible supplément
<i>DFC</i>	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique
<i>DThC</i>	Dictionnaire de Théologie Catholique
<i>Enc. Catt. It.</i>	Enciclopedia Cattolica Italiana
<i>Enc. Ital.</i>	Enciclopedia Italiana
<i>LThK</i>	Lexicon für Theologie und Kirche
<i>PG</i>	Patrologia Griega
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>ThWNT</i>	G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

REVISTAS

<i>AJsL</i>	The American Journal of Semitic Languages and Literatures
* <i>AS</i>	Apostolado Sacerdotal
* <i>ATG</i>	Archivo Teológico Granadino
<i>BASOR</i>	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
<i>Biblica</i>	
* <i>BUG</i>	Boletín de la Universidad de Granada
<i>BZ</i>	Biblische Zeitschrift
<i>BZatW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
* <i>CAT</i>	Catolicismo
* <i>CB</i>	Cultura Bíblica
* <i>Cons.</i>	Consigna
* <i>Crist.</i>	Cristiandad
* <i>Eccl.</i>	Ecclesia
* <i>EF</i>	Estudios Franciscanos
* <i>Ejos</i>	Estudios Josefinos
* <i>ESC</i>	Escorial
* <i>Est</i>	Estudios (Buenos Aires)
<i>EstB</i>	Estudios Bíblicos
<i>EstE</i>	Estudios Eclesiásticos
<i>ET</i>	The Expository Times
<i>EthL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses
* <i>IC</i>	Ilustración del Clero
* <i>IP</i>	Industrias Pesqueras
<i>JbL</i>	Journal of biblical Literature
* <i>Manr</i>	Manresa

* <i>MC</i>	Moneda y Crédito
* <i>MCOM</i>	Miscelánea Comillas
<i>NkZ</i>	Neue kirchliche Zeitschrift
<i>NRTb</i>	Nouvelle Revue Théologique
<i>OLZ</i>	Orientalistische Literaturzeitung
* <i>Pens</i>	Pensamiento
<i>RA</i>	Revue Apologétique
<i>RAss</i>	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale
<i>RB</i>	Revue Biblique
<i>RBib</i>	Rivista Biblica
* <i>RE</i>	Revista de Espiritualidad
* <i>REEP</i>	Revista de la Escuela de Estudios Penitenciarios
<i>REJ</i>	Revue des Etudes Juives
* <i>RGM</i>	Revista General de Marina
<i>RHE</i>	Revue d'Histoire Ecclésiastique
<i>RHPbR</i>	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
<i>RHR</i>	Revue de l'Histoire des Religions
<i>RScPhTh</i>	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
<i>RScR</i>	Recherches de Science Religieuse
<i>SC</i>	La Scuola Cattolica
* <i>SEF</i>	Sefarad
* <i>ST</i>	Sal Terrae
<i>ThBl</i>	Theologische Blätter
<i>ThGl</i>	Theologie und Glaube
<i>ThL</i>	Theologisches Literaturblatt
<i>ThLZ</i>	Theologisches Literaturzeitung
<i>ThRs</i>	Theologisches Rundschau
<i>ThStK</i>	Theologisches Studium und Kritiken
<i>VD</i>	Verbum Domini
* <i>VV</i>	Verdad y Vida
<i>ZA</i>	Zeitschrift für Assyriologie
<i>ZatW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>ZdmG</i>	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
<i>ZDPV</i>	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
<i>ZkTh</i>	Zeitschrift für katholische Theologie
<i>ZntW</i>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>ZwTh</i>	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

LIBROS SAGRADOS

<i>Abd.</i>	Abdías
<i>Act.</i>	Actos de los Apóstoles
<i>Ag.</i>	Ageo
<i>Am.</i>	Amós
<i>Ap.</i>	Apocalipsis
<i>Bar.</i>	Baruc
<i>Cant.</i>	Cantar de los Cantares
<i>Col.</i>	Colosenses, Epístola a los
<i>I, II Cor.</i>	Corintios, Epístola I, II a los
<i>Dan.</i>	Daniel
<i>Dt.</i>	Deuteronomio
<i>Ecl.</i>	Eclesiastés
<i>Eclo.</i>	Eclesiástico
<i>Ef.</i>	Efesios, Epístola a los
<i>Est.</i>	Esdras
<i>Est.</i>	Ester

<i>Ex.</i>	Éxodo
<i>Ez.</i>	Ezequiel
<i>Flm.</i>	Filemón, Epístola a
<i>Flp.</i>	Filipenses, Epístola a los
<i>Gál.</i>	Gálatas, Epístola a los
<i>Gén.</i>	Génesis
<i>Hab.</i>	Habacuc
<i>Heb.</i>	Hebreos, Epístola a los
<i>Is.</i>	Isaías
<i>Job</i>	Job
<i>Jds.</i>	Judas, Epístola de S.
<i>Jdt.</i>	Judit
<i>Jer.</i>	Jeremías
<i>Jn.</i>	Juan, Evangelio de S.
<i>I, II, III Jn.</i>	Juan, Epístola de S.
<i>Jon.</i>	Jonás
<i>Jos.</i>	Josué
<i>Jue.</i>	Jueces
<i>Lam.</i>	Lamentaciones de Jeremías
<i>Lc.</i>	Lucas
<i>Lev.</i>	Levítico
<i>I, II Mac.</i>	Macabeos
<i>Mal.</i>	Malaquías
<i>Mc.</i>	Marcos
<i>Miq.</i>	Miqueas
<i>Mt.</i>	Mateo
<i>Nah.</i>	Nahum
<i>Neh.</i>	Nehemías
<i>Núm.</i>	Números
<i>Os.</i>	Oseas
<i>I, II Par.</i>	Paralipómenos (I, II de los)
<i>I, II Pe.</i>	Pedro, Epístola de S.
<i>Prov.</i>	Proverbios
<i>I, II Re.</i>	Reyes, libros I, II de los (Vulg. III, IV Regum)
<i>Rom.</i>	Romanos, Epístola a los
<i>Rut.</i>	Rut
<i>Sab.</i>	Sabiduría
<i>Sal.</i>	Salmos
<i>I, II Sam.</i>	Samuel, libros I, II de (Vulg. I, II Regum)
<i>Sant.</i>	Santiago
<i>Sof.</i>	Sofonías
<i>I, II Tes.</i>	Tesalonicenses, Epístola I, II a los
<i>I, II Tim.</i>	Timoteo, Epístola I, II a
<i>Tit.</i>	Tito, Epístola a
<i>Tob.</i>	Tobías
<i>Zac.</i>	Zacarías

Los Salmos se citan siempre según la numeración del texto hebreo, que a partir del *Sal.* 10 excede en una unidad a la de los LXX y a la de la Vulgata. Ordinariamente se especifica esta última con un número entre corchetes: *Sal.* 16 [15], 5.

El *Enchiridion Biblicum* [EB] es citado según la numeración de la segunda edición, Nápoles-Roma 1954.

TRANSCRIPCIÓN DEL ALEFATO HEBREO

'	'alef
b	beth
g, gh	guímel
d	dáleth
h	he
w	wau
z	záyin
h	jet
t	teth
i	yodh
k	caf
l	lámedh
m	mem
n	nun
s	sámekh
'	'áyin
p o f	pe
s	sadhe
q	kof
r	resch
š	sin
š	schin
t	táu

Por razones de imprenta, la letra *schin* se transcribe con el signo diacrítico š, cuando es minúscula, y por Sh, cuando es mayúscula.

DICCIONARIO

A

AB. — v. *Calendario hebraico.*

ABADDON. — v. *Demonio.*

ABANDONO de Jesús en la Cruz. — Háblase de él en *Mt.* 27, 46; *Mc.* 15, 34: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Mas este lamento no es una expresión formulada por Jesús, sino una cita que corresponde al comienzo del *Sal.* 22 (Vulgata 21). Es una expresión poética de David, que no ha de tomarse a la letra. No puede hablarse de abandono, ya que todo el *Salmo*, que Jesús se aplica a sí por entero, expresa una gran confianza en Dios y certeza de que cuenta con su auxilio y con la victoria. Jesús, que mientras se halla en la Cruz silenciosa tantas penas, manifiesta que tiene sed (*Jn.* 19, 28; cf. 19, 23-27), y luego se sirve del *Sal.* 22 para enseñar a quienes le crucificaron que, mientras continuaba hasta el fin su misión salvadora, ante sus propios ojos se cumplían exactamente en él, verdadero Mesías, los padecimientos y los ultrajes que habían predicho los profetas. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Gesù morente e il Salmo 21* (Hb. 22), en *Temì di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 392-405.

ABDÍAS. — ('Obadjah, siervo de Yavé). — Cuarto de los profetas «menores». Su libro es el más breve (v. 21) del Antiguo Testamento. «Profeta pequeño en cuanto al número de expresiones, mas no en cuanto a las ideas» (San Jerónimo, PL 25, 1100). Vaticinio contra Edom. Este pueblo incurrió en las amenazas de los profetas por haber aplaudido la destrucción de Jerusalén uniéndose a los extranjeros en el saqueo y en la despiadada persecución de los fugitivos (*Abd.* 10, 14; *Jer.* 49, 7-22; *Lam.* 4, 21; *Ez.* 25, 12 ss.; 35, 1-15; *Sal.* 137, 7). Abdías desarrolla este tema con un bellísimo canto lírico que los críticos alemanes intentaron despedazar, pero cuya armoniosa estructura queda de manifiesto tras un examen literario (A. Condamin, en *R. B.*, 9 [1900] 261-68).

Invitación a las naciones a destruir a Edom: sus poblados serán destruidos; saqueo y matanzas (1-9); pecado de Edom (10-15); en cambio Judá será restaurado y recuperará sus bienes (perpetuidad de la teocracia, elevada y continuada en el reino del Mesías). Edom dejará de ser una nación; el mismo Judá será instrumento del juicio divino.

Sin oposición alguna se admite que en Abdías se trata de la destrucción de Jerusalén ocurrida en el 587 a. de J. C. (cf. *Abd.* 10-14 y especialmente 20, y su relación con los textos de *Jer.*, *Lam.* y *Ez.*). Y a ello no se oponen las dependencias literarias *Jl.* 3, 5 (Vulg. 2, 32) = *Abd.* 17 y *Jer.* 49, 7-22 = *Abd.* 1-9, 18 (en *Abd.* hay más orden, y la forma es más perfecta, por lo que no puede decirse que dependa de *Jer.*), puesto que *Jl.* es profeta posterior a la cautividad, y tanto *Abd.* como *Jer.* utilizan un antiguo vaticinio (A. Condamin, *Jer.*, 3.^a ed., París 1936, p. 327 s.).

Abd. fué, probablemente, contemporáneo de Ezequiel. [F. S.]

BIBL. — M. RINALDI, en VD, 19 (1939), 148-58, 174-79, 201-06; T. H. ROBINSON-F. HORST, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 2.^a ed., Tübingen 1954. * M. A. ARROYO, *El profeta Abdías* (CB, 11 [1954], 116-17).

ABDÓN. — v. *Jueces.*

ABEL (Hebr. *Hébel*; del sumero *Ibila*, reproducido en el acadio *aplu*, *ablu*, «hijo», «heredero»). Segundo hijo de Adán y Eva, asesinado por su hermano primogénito Caín, labrador (*Gén.* 4, 1-16). El motivo del asesinato fué la divina complacencia en el Sacrificio de Abel, la cual suscitó la rabiosa envidia de Caín, quien, después de haber sido inútilmente amonestado por Dios a que dominase su malvado instinto, mató a Abel (*Gén.* 4, 6-7; *I Jn.* 3, 12). Así se inició la lucha del hombre contra el hombre, inmediata consecuencia funesta de haberse rebelado el hombre contra Dios. San Pablo subraya la religiosidad interna del sacrificio de Abel, fruto de la fe (*Heb.* 11, 3), y la actua-

lidad del mismo Abel que, *después de muerto sigue hablando*, pues su sacrificio es un tipo, aunque imperfecto, del sacrificio de Cristo (12, 24). Jesús lo llama *justo* y lo considera como el primero en la serie de los mártires que padecieron por el triunfo del bien en el Antiguo Testamento (Mt. 23, 31-35; Lc. 11, 49 ss.).

[A. R.]

BIBL. — R. DE VAUX, *Le Genèse* (La Bibl. de Jérusalem), París 1951, p. 49 ss.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino 1952, págs. 188 s. 221.

ABGAR. — v. *Apócrifos*.

ABIAS. — 1.º v. *Judá* (reino de); 2.º v. *Israel* (reino de).

ABIB. — v. *Calendario hebraico*.

ABIMELEC. — Hijo de Gedeón (v.) y de su esposa de segundo rango oriunda de Siquem. A la muerte del anciano y glorioso «juez» o dictador, Abimelec (= 'abi: mi padre [= Dios] es rey; en las cartas de el-Amarna, Abi-milku; en los textos de Ras Shamra, *Abmilk*), con el auxilio de la parentela de su madre, recluta unos aventureros, mata a sus numerosísimos hermanos, usurpa el título de rey que su padre había rechazado, y comienza a reinar en Siquem.

El único hermano que se salvó de la matanza, el joven Jotán, da voces desde una altura que domina a la ciudad y dirige a sus habitantes el célebre apólogo de los árboles del bosque, los cuales, buscándose un rey, ante las negativas de la vid, del olivo, etc., acaban por elegirse una zarza. La moraleja era clarísima: de un rey de cualidades como las de Abimelec no podía esperarse nada bueno (Jue. 9, 1-21). Así sucedió que, apenas transcurridos tres años, instigados por Gaal, que es verosímil fuese cananeo de origen, los siquemitas (Jue. 9, 22-33) se sublevaron contra Abimelec. Logró éste en un principio derrotar a los insurrectos (Jue. 9, 34-41), y con ello asaltar y destruir bárbaramente la ciudad (Jue. 9, 42-50). Mas hallándose asediando la torre de Tebes (= Tubas, a unos 16 km. al nordeste de Siquem), una mujer le lanzó a la cabeza un pedazo de rueda de molino y le rompió el cráneo. Entonces Abimelec ordenó a su escudero que desenterrara la espada y acabase de matarlo. He ahí cómo quedó sancionada la ambición y despiadada crueldad de Abimelec y se puso fin a la primera tentativa de monarquía en Israel. [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 171-77; A. VACCARI, *La S. Bibbia*,

II, Firenze 1947, pp. 112-17; R. TAMISIER, *Le Livre des Juges* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 221-32.

ABNEGACIÓN. — Norma fundamental de ascetismo propuesta por Jesús: «El que quiera venir en pos de mí, *niéguese a sí mismo* y tome su cruz (diariamente, Lc.)» Mt. 16, 24 s.; Mc. 3, 34-37; Lc. 9, 23 s.

El término *ἀπαρνησάτω* (Mc.) en Is. 30, 7, expresa el gesto de los israelitas infieles que, después de la lección recibida con la derrota de los asirios, se desprendieron de los ídolos de oro y plata que se habían fabricado. Este término enérgico demuestra cuál ha de ser la actitud del bautizado que se ha entregado a Cristo. Para él sus ganancias, sus intereses, sus deseos, sus mismos afectos no tienen ya valor alguno (cf. Flp. 3, 7 s.): sólo una cosa le importa: vivir y obrar para aquel a quien se ha entregado.

En Gál. 2, 19 s. se lee el mejor comentario al precepto evangélico: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí». Quien puede decir: «Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia» (Col. 1, 24), ese tal está presto para toda clase de sacrificios que de él exige su vocación de cristiano y de apóstol. Eso es lo mismo que participar del estado de muerte de Cristo, pero al fin produce la vida (II Cor. 4, 10-12). Es una norma a la vez positiva y negativa que empuja a muy alta perfección: a apartarse del mundo (Gál. 6, 14), a crucificar con Cristo las propias pasiones (Gál. 5, 24; Col. 3, 5), a despojarse del hombre viejo y revestirse del de la gracia (Ef. 4, 22 ss.; Col. 3, 9); y que, mediante la unión con Cristo, comunica a todos los actos fuerza irresistible y valor de redención. [F. S.]

BIBL. — L. PIROT, *S. Marc* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 9), París 1946, p. 497 s.; J. BONSIKVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, s. 325 ss.

ABNER. — v. *David*.

ABRAHAM. — Es el padre de los creyentes, raíz genealógica del pueblo hebraico (Gén. 11, 26-27). Según las indicaciones bíblicas (Gén. 21, 5; 47, 9; Ex. 12, 40; I Re. 6, 1), Abraham nació hacia el año 2100 a. de J. C., un milenio antes de la destrucción del templo (a. 968 a. de Cristo). El sincronismo Abraham-Hammurabi, que se deduce de Gén. 14, aun identificando a Hammurabi con 'Amrafel, es cosa muy incierta, sea por lo tocante a la identificación, sea por la incertidumbre sobre el tiempo en que vivió Hammurabi (v. *Cronología*).

La familia de Abraham era idólatra (Jos. 24, 2). Dios mismo se revela a Abraham para hacerle padre de una nación que deberá conservar la idea y el culto del verdadero Dios, y de la cual vendrá la salvación del género humano. Abraham, con sus tiendas y sus rebaños, habitaba en la región de Ur, consagrada al dios-luna, en la Mesopotamia meridional. El Señor dijo a Abraham: «Salte de tu tierra, de tu parentela... para la tierra que yo te indicaré. Yo te haré un gran pueblo... Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra» (Gén. 12, 1 ss.).

«Por Abraham y sus descendientes, que culminan en Jesús, la salvación mesiánica se hará extensiva a todos los pueblos. Así va perpetuándose y precisándose la promesa que Dios hizo a Abraham (Gén. 3, 15) y la predicción de Noé a Sem» (A. Vaccari).

El Génesis enlaza a Abraham y a los suyos con los Arameos (cf. 11, 28: natural de Ur; 25, 20: Batuel y Labán son llamados, arameos de Padán-Aram; 31, 47: a su lengua se la llama aramea). Una tablilla cuneiforme de Puzurisdagan (archivo de Drehem) anterior al 2000 a. de J. C., atestigua ya entonces la presencia de los arameos en Mesopotamia (*Rivista Biblica*, I, [1953], 64 s.).

El nombre de Abraham responde al acádico *A-ba-ra-ma* (abu = padre, ra-ma y ra-am = forma verbal de rámu, «amar», atestiguado como nombre de persona en tiempos de Ur III (2070-1963 a. de J. C.). — N. Schneider, en *Biblica*, 33 (1952), 516-19.

La familia de Abraham abandonó a Ur probablemente durante las revueltas ocurridas a la caída de la III dinastía y se trasladó a Jarán hacia el norte. Aquí fue donde recibió la invitación del Señor, después de muerto su padre. Abraham entra en Canán, la región que Dios le había indicado, a la edad de 75 años, y con él Sara su esposa, Lot su sobrino y todos sus siervos y rebaños (cf. Gén. 14, 14). Fija la residencia en las cercanías de Siquem, bajando desde Bétel de norte a sur y cambiando de lugar, según costumbre de los seminómadas. Dondequiera que fija sus tiendas siempre erige un altar para inmolarse al verdadero Dios (Gén. 12, 4-9).

Forzado por el hambre desciende al fértil Egipto. Dios protege visiblemente a Abraham y a Sara contra la corrupción que allí domina (Gén. 12, 10-20) y Abraham vuelve a Canán enriquecido.

Es modelo de religiosidad por la fe y la absoluta obediencia a Dios (Rom. 4; Hebr. 11, 8 s.). En su benevolencia y amor de la paz, que le

mueven a evitar lites entre sus pastores y el de Lot, invita a éste a elegir la región que prefiere. Lot se dirige hacia Sodoma y Gomorra, sur del mar Muerto: Abraham se asienta en la región de Hebrón (Gén. 13), junto al encinar de Mambre.

Tropas en grandes masas procedentes de Mesopotamia, después de haber saqueado la Transjordania de norte a sur, desbarataron los ejércitos de la Pentápolis (región de Sodoma), y además del botín, se llevaron a Lot con su familia y sus bienes (Gén. 14, 1-12). Los monumentos hablan de un rey de Larsa = Ellasar, que vivió en aquellos tiempos y tenía por nombre Warad-Sin, en sumero Eriaku = Arioc. Los dos elementos del nombre de Codorloamer = Kudur y Lagamar aparecen repetidas veces en los nombres propios de las antiguas tradiciones elamitas, por más que el nombre así compuesto no se haya visto nunca aún. Tidaal es idéntico a Tudhalías, nombre que en los monumentos cuneiformes se da a varios reyes de los jattos o jeteos.

Informado Abraham, persigue a la retaguardia con 300 de sus siervos, la sorprende con un hábil ataque y la desbarata, y logra recuperar cuanto se habían llevado los salteadores.

Melquisedec, rey y sacerdote, sale al encuentro del vencedor, llevando a los combatientes pan y vino, que antes ofrece, según costumbre, al Altísimo como sacrificio. Abraham le ofreció el diezmo del botín. También el rey de Sodoma sale al encuentro de Abraham: «Dame las personas (combatientes), la hacienda tómalas para ti». Mas Abraham, enteramente desinteresado, le devuelve también los enseres (Gén. 14, 13-24). Y el Señor premia su rasgo: «Yo soy tu escudo, tu recompensa será muy grande» (Gén. 15, 1).

Pero Sara no tenía la fe de Abraham, y por eso le dio por esposa a Agar, esclava suya, con el fin de tener de ella un hijo que, según el derecho de aquel tiempo (código de Hammurabi, art. 144-46), era considerado como hijo del ama. Así nace Ismael (Gén. 16), quien llegará a ser padre de un gran pueblo (los árabes). Mas no es él el elegido de Dios para realizar sus designios salvadores, sino el hijo que nacerá más tarde de la estéril Sara (Gén. 21; cf. Gál. 4, 22-31; Rom. 9, 6-9).

Dignase el Señor concretar su promesa en un pacto solemne con Abraham (v. Alianza), en el cual empeña su santidad y su omnipotencia (Gén. 15). Abraham descuartiza una ternera y dos cabritos: pone sus respectivas mitades las unas frente a las otras, y un fuego del cielo consume todo aquello. A semejanza de aque-

llas partes que acababan de ser devoradas por el fuego, los miembros contrayentes del pacto quedan indisolublemente unidos.

Abraham por su parte se compromete al culto del verdadero Dios, y se establece la circuncisión como señal exterior del compromiso, de ese enlace sagrado de Abraham y sus descendientes con el Eterno (*Gén. 17, 1-14*).

Tres ángeles enviados por Dios anuncian a Abraham y a Sara el nacimiento de Isaac (*Gén. 18, 1-15*).

El amigo de Dios. El Señor descubre a Abraham la inminente destrucción de Sodoma y de Gomorra, merecida por los graves pecados contra la naturaleza y por la falta absoluta de bienobrar (*Ex. 16, 49*). Dios está dispuesto al perdón, en atención a la plegaria de Abraham, mas la perversidad está completamente generalizada (*Gén. 18, 16-33*). Por consideración al justo Abraham, Dios salva únicamente a Lot y a sus hijas, mientras que toda la comarca, rica en azufre y betún, pasa a ser víctima de una erupción, se incendia, se hunde y queda sumergida bajo las aguas del mar Muerto (*Gén. 19, 15-19*). La mujer de Lot se detiene a lamentar la pérdida de su ajuar, preso de las llamas, y perece alcanzada por las emanaciones del azufre. Su cadáver fué recubriéndose de incrustaciones salinas y quedó como una estatua de sal (*Sab. 10, 7; Lc. 17, 32*).

De Mambre pasó Abraham al Negueb; cuando ya tenía 100 años de edad tuvo el esperado hijo, Isaac, heredero de las promesas divinas. Unos años después Sara pretendió enderterarse de Ismael, lo que Abraham no aceptó sino tras una insinuación del Señor (*Gén. 21, 1-21*), puesto que aquella exigencia era contraria a las leyes y a las usanzas del tiempo (cf. Código de Hammurabi, art. 170).

Santidad de Abraham. Dios le ordena que lo inmole a Isaac en un monte que le indicará. Abraham obedece, y dejando en la faldita del monte el siervo y el asno, coloca a su inocente hijo encima de la leña. Mas en el momento de levantar el cuchillo para sacrificarlo, un ángel le aprisiona el brazo. Al lado se halla enredado un carnero que servirá para el sacrificio. «Ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu único. En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» (*Gén. 22*).

Sara murió en Hebrón a los 127 años, y Abraham la sepultó en la caverna de Macpela que a tal fin compró entonces a los hijos de Jet, dueños del lugar. Es éste el primer acto de posesión estable de los hebreos en Canán (*Gén. 23*). Entonces envió a su siervo Eliezer que eligiera

una mujer para Isaac entre sus parientes de Jarrán (*Gén. 24*).

Después de la muerte de Sara, Abraham casó con Cetura, de la que nacieron los padres de varias tribus nómadas y seminómadas que discutirían por el sur de Palestina (*Gén. 25, 1-6*). Murió a los 175 años y lo sepultaron Isaac e Ismael junto a Sara en la misma caverna (*Gén. 25, 7, 11*).

El puesto que Abraham ocupa en el Antiguo Testamento es único, como también es única su vocación, su misión. Saltan a la vista su fe en Dios, acompañada de una confianza sin límites, su bondad, la delicadeza de su hospitalidad y su intervención en favor de las ciudades nefandas.

«Padre Abraham». Esta expresión del Evangelio (*Lc. 1, 73; 3, 8; 13, 16*, etc.) se halla exactamente en la línea del Antiguo Testamento. Abraham es el primer padre de la raza, el de Israel (*Gén. 17, 4 s.; Ex. 3, 15; Jos. 24, 3; Is. 51, 2*). Uno de los títulos más caros y preciosos de este pueblo es el poderse llamar «estirpe de Abraham» (*Ex. 32, 13; 33, 1; Dt. 1, 8; Is. 41, 8*, etc.). Padre de una descendencia religiosa (*Gén. 12, 2*), indefinida (*13, 3*). Siempre que los profetas aluden a la extensión de la bendición de Yavé al mundo entero (*Jer. 4, 1; Zac. 8, 13; Sal. 47, 10*) reclaman el puesto central que Abraham tuvo ante tales perspectivas.

Cuando Israel medita sobre su vocación en el mundo, sobre la salvación de que es vehículo y nuncio, a su mente afluye espontáneamente el recuerdo y el nombre de Abraham (*Is. 51, 2 s.; 63, 16; Ex. 33, 24-29; 37, 1-14*).

La historia de Abraham toma así un sentido profético: anuncio y prenda de las más admirables manifestaciones del poder de Dios, que obra de idéntico modo siempre que se reproducen idénticas circunstancias humanas (cf. *Is. 54, 1 ss.*, donde son evidentes las referencias a *Gén. 28, 14; 22, 17; 24, 60*).

Hombre de Dios o «siervo de Yavé» (*Ex. 3, 13; Dt. 9, 27; Sal. 105, 2-42*). Abraham recibe el título excepcional de «amigo de Dios» (*Is. 41, 8; I Par. 20, 7; Dan. 3, 35*), y a Yavé se le llama «el Dios de Abraham» (*Gén. 26, 23; 28, 13*, etc.; *Ex. 3, 15 s.*, etc.), y esta definición procede muchas veces de la misma boca de Yavé. «Dios de Abraham» particularmente por la alianza sancionada con él (cf. *Mc. 12, 26; Mt. 22, 32*).

Abraham en realidad permanece en la historia de la salvación como los cimientos en una construcción.

En el Nuevo Testamento Abraham es el más recordado de los Patriarcas y de los santos del

Antiguo Testamento (cerca de 72 veces), particularmente al demostrar que las promesas que a él se hicieron se realizaban en Cristo y en la Iglesia por él fundada (*Lc.* 1, 55-73; *Mt.* 1, 1; *Lc.* 3, 34; especialmente *Gál.* 3, 16 ss., 29; *Rom.* 4). Su fe es loada en *Heb.* 11, 8-19; *Sant.* 2, 21 ss. Padre de todos los creyentes (*Rom.* 9, 7 ss.; *Gál.* 3, 6-9).

El mismo Jesús reclama para Zaqueo el título de «hijo de Abraham» (*Lc.* 10, 9; 13, 16), tan codiciado por los fariseos (*Mt.* 3, 9; *Lc.* 3, 8; *Jn.* 8, 39); mas declara que la descendencia carnal de nada vale, sino que lo que importa es la imitación de las obras de Abraham (*Jn.* 8, 33-34). Abraham acoge en la eterna bienaventuranza a cuantos practican la justicia, sean judíos o gentiles (*Lc.* 13, 28; 16, 22-30).

De la entrevista de Abraham con Melquisedec (*Gén.* 14, 17-24: Melquisedec bendice a Abraham y éste le entrega los diezmos del botín), San Pablo deduce la superioridad del sacerdocio de Cristo, simbolizado en Melquisedec, sobre el sacerdocio hebraico, ya que los levitas eran descendientes de Abraham (*Heb.* 7).

[F. S.]

BIBL. — I. PIROT, en *DBs.* 1, col. 8-28; P. DHORMES, en *RB.* 37 (1928), 367-85, 481-511; 40 (1931), 364-74, 503-18; R. DE VAUX, en *RB.* 53 (1946), 321-48; J. STARCKY - J. GUILLET - P. DEMANN, *Abraham, père des croyants*, en *Cahiers Sioniens*, junio 1951, n. 2. * D. YUBERO, *Presencia secular de Abraham* (CB, 12 [1955], 128 s.); JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Leyendo la Biblia: Abraham y su tiempo*, en *Cons.*, 1954, año 14, 156; FÜSTER R., *Abraham profeta de Dios*, en CB, 9, 1952, 99 s.

ABRAHAM (Apocalipsis de; Testamento de). v. *Apócrifos*.

ABSAIÓN. — v. *David*.

ACOMODACIÓN. — v. *Sentidos bíblicos*.

ACTOS de los Apóstoles. — El libro de los Actos se presenta como continuación del tercer Evangelio (v. *Lucas*) empezando por el prólogo. El estilo y el vocabulario delatan la identidad del autor.

La misma afinidad palmaria de léxico y de ideas que existe entre las Epístolas paulinas y los Actos es una prueba de que el autor de éstos ha tenido que ser, según alusión explícita de los Actos, un compañero del gran Apóstol: la admirable correspondencia entre las diferentes partes y la unidad de la obra reclaman un autor único. Desde los orígenes se han venido atribuyendo los Actos a Lucas, autor del tercer Evangelio: Ireneo, Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, los Prólogos y el frag-

mento de Muratori, Jerónimo y Eusebio de Cesarea lo afirman unánimemente.

Propónese Lucas continuar la historia evangélica armonizándola con la del primitivo de arrollo del cristianismo, primero en el mundo judaico y luego en el grecorromano (cf. 1, 8; *¡Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra!*). Por el prólogo y por todo el tenor de escrito puede afirmarse, además, que Lucas tenía presentes principalmente a los cristianos: convertidos del paganismo. También en esto se ve al discípulo de Pablo: el cristianismo está abierto a todas las almas de buena voluntad.

El libro está escrito poco antes de haber sido libertado el Apóstol de su primer encarcelamiento en Roma (63 d. de J. C.). En Roma, pues, vieron los Actos la luz. Así lo ha demostrado A. Harnack en su célebre libro: *El médico Lucas*, valiéndose únicamente de los criterios internos.

Es un hecho que la primera fuente de Lucas es su experiencia personal. Así se explica fácilmente lo bien que conoce cuanto se refiere a la cristiandad de Antioquía de Siria, su ciudad natal (cf. 11, 19-30; 13, 1 ss.). De los hechos expuestos en la segunda parte frecuentemente fué testigo ocular como compañero de Pablo (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16). No es improbable que Lucas haya utilizado algún «diario» suyo para lo que se refiere a los últimos acontecimientos de los Actos. Para los quince primeros capítulos pudo haber utilizado algún documento escrito (15, 23-29), especialmente en los pasajes en que se manifiesta un lenguaje más semítico que griego. En muchos casos — si no en todos — es muy difícil discernir el documento escrito de la parte transmitida oralmente. Pero siempre es cierto que Lucas estuvo en contacto con muchísimos protagonistas de la Historia de la Iglesia primitiva, como Pedro, Santiago, Juan, Pablo, etc.; con el diácono Felipe (12, 8-14) y otros cristianos de Jerusalén, de Cesarea y de Roma.

Todo eso nos ofrece garantías de excepcional valor histórico en favor de los Actos. Dondequiera que sea posible la comprobación de los datos y de los monumentos de la historia profana, el resultado es altamente favorable a los Actos. Que se trate de Chipre o de Filipo, de Tesalónica o de Corinto, de Éfeso o de Malta, Lucas está perfectamente al corriente de las condiciones religiosas, políticas o sociales locales. Es una exactitud que desciende hasta los límites geográficos para indicar las diferentes partes del imperio y las diversas autoridades romanas colocadas al frente de ellas. Por otra

parte, las epístolas de San Pablo dan a los Actos un admirable testimonio de verdad y exactitud, ya que ellas no figuran entre las fuentes empleadas por Lucas, como unánimemente se reconoce. «Es admirable la frecuencia de hechos comunes y la armonía general que se comprueba entre las epístolas paulinas y los Actos. Es tal esa armonía, que sin violencia ni esfuerzo alguno pueden las epístolas de San Pablo, escritas en tiempos y en lugares tan diversos, ser encuadradas en el marco histórico bosquejado por el autor de los Actos» (A. Sabatier).

En cuanto a los discursos mismos contenidos en los Actos, debe tenerse en cuenta que se trata de datos tomados por Lucas, y es natural que haya dejado en ellos la impronta personal de su estilo; y como cierto número de ellos ha sido traducido del arameo, no hay motivo para negar su autenticidad sustancial. Un docto alemán, Nösgen, ha parangonado cuidadosamente el lenguaje que San Lucas atribuye a San Pedro y a San Pablo en los Actos con las epístolas de los mismos apóstoles y ha puesto en evidencia la semejanza entre las expresiones y sus características, lo cual constituye una honrosa recomendación de la probidad histórica del hagiógrafo (Renié).

La importancia de los Actos es notabilísima por sus enseñanzas doctrinales. Los Actos demuestran que «el cristianismo primitivo tenía un carácter dogmático; que desde su origen los principales dogmas cristianos formaban parte del depósito de la fe; que el cristianismo de la fe se identifica con el cristianismo de la historia; que la jerarquía, en sus líneas esenciales, se remonta a los apóstoles y por ellos a Jesús; y, en fin, que la Iglesia ha estado siempre en posesión de una forma social» (Brassac-Renié).

Se ha dicho muchas veces que los Actos son el evangelio del Espíritu Santo (cf. Crisóstomo, *Hom.* 1, 5; PG 60, 21). En realidad dan fe de cómo obró el divino Espíritu en la Iglesia primitiva, dirigiendo a los Apóstoles en su cometido misionero.

Todo eso aparece con evidencia por el simple esquema del libro.

Los Actos suelen dividirse en dos partes, precedidas de una *introducción* general (c. 1): la *primera* (cc. 2-12) habla de la fundación de la Iglesia y de sus comienzos en Palestina y alrededores («Actos de Pedro»); la *segunda* (cc. 13-18) narra la difusión de la Iglesia entre los gentiles («Actos de Pablo»).

Introducción (c. 1). Continuación del evangelio (1, 1 ss.); ascensión de Jesús, después de la solemne promesa de enviar el Espíritu Santo (1, 4-12); elección de Matías (1, 12-26).

1. *Fundación de la Iglesia y sus comienzos en Palestina* (cc. 2-12).

a) En Judea (2-8, 3). *Fundación de la Iglesia*: En el día de *Pentecostés* (v.) el Espíritu Santo desciende sobre los Apóstoles, que comienzan a hablar diversas lenguas con admiración de cuantos se encuentran en Jerusalén (2, 1-13). Pedro les demuestra que el Mesías ya ha venido y que es Jesús (2, 14-26). A consecuencia de sus palabras se convierten unos tres mil y reciben el bautismo; todos los creyentes se convierten en un solo corazón y ponen espontáneamente en común todos sus bienes (2, 37-47).

Progreso de la Iglesia en Jerusalén: Al subir Pedro con Juan al templo sana a un tullido, luego habla al pueblo, y demuestra la divinidad de Jesucristo y exhorta a la penitencia (c. 3). Detenidos y presentados ante el Sanedrín, Pedro proclama la resurrección de Cristo y reivindica el derecho de predicar el Evangelio; la comunidad cristiana da gracias por ello al Señor, y el Espíritu Santo se manifiesta en su seno (4, 1-31). La comunidad de Jerusalén se halla en una situación excelente, pues en ella reina la caridad: Ananías y Safira reciben un castigo ejemplar por haber intentado engañar a San Pedro (5, 1-11).

Persecución de la Iglesia por parte de los judíos: Detenidos los Apóstoles y amenazados por el Sanedrín, por intervención de Gamaliel son puestos en libertad, pero no sin antes haber sufrido la pena de la flagelación (5, 12-42). Esteban, el más insigne de los siete diáconos elegidos por los Apóstoles, es apedreado y muere rogando por sus asesinos (6-7). Como la persecución se recrudece, los fieles se dispersan por toda Palestina y esparcen por todo el territorio la semilla del Evangelio (8, 1-3).

b) En Palestina y contornos (8, 4-12, 25). *En Samaria*: Los samaritanos son evangelizados por el diácono Felipe, reciben el bautismo y luego el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos de Pedro y de Juan, entre quienes aparece el mago Simón (8, 4-25). El mismo Felipe convierte y bautiza al ministro de la reina de Etiopía (8, 26-40).

Conversión de San Pablo (v.): Aparición de Jesús; intervención de Ananías; predicación en Damasco; huida, visita a Pedro en Jerusalén y luego a Tarso (9).

La Iglesia pasa a los gentiles: En una jira de inspección a las nacientes comunidades cristianas el Príncipe de los Apóstoles realiza dos milagros: En Lida sana al paralítico Eneas (9, 31-35) y en Joppe resucita a Tabita (9, 36-43). Mientras Dios escucha las oraciones del centu-

rion Cornelio y le invita por medio de una visión, a que reciba el bautismo de manos de Pedro (10, 1-8), a éste, mediante la visión del «lienzo» simbólico, le comunica la orden de que admita también a los gentiles en la Iglesia de Cristo (10, 9-16). En Cesarea instruye a Cornelio y a toda su familia en su propia casa, y después de que les ha sido infundido el Espíritu Santo, trata de que sean bautizados (10, 17-40). Al regresar Pedro a Jerusalén debe justificar su extraña conducta ante los hermanos judíos, quienes glorifican a Dios por haber llamado también a los paganos a la salvación (11, 1-18).

En Antioquía se constituye la primera Iglesia de los gentiles, convertidos por los que se habían dispersado a causa de la persecución. Allí mandan de Jerusalén a Bernabé, quien al comprobar la gracia de Dios, se va a Tarso en busca de Pablo. Con ocasión de este relato se dice que en Antioquía fué donde se empezó a dar a los creyentes el nombre de «cristianos». Llega también allí el profeta Agabo, que anuncia la aproximación de una carestía, por lo que se hace una colecta en favor de los hermanos de Judea (11, 19-30).

Persecución de Herodes Agripa: El rey manda dar muerte a Santiago el Mayor y encarcelar a Pedro (12, 1-4), quien durante la noche es puesto en libertad por un ángel y se va de Jerusalén para siempre (12, 5-19). Herodes muere comido por los gusanos, herido por la mano de Dios durante un recibimiento diplomático (12, 20-25).

2. **Difusión de la Iglesia entre los gentiles** (cc. 13-28).

a) **Fatigas y viajes de Pablo** (13-21, 26). **Primer viaje apostólico:** Por orden del Espíritu Santo, Saulo y Bernabé reciben la consagración episcopal en Antioquía (de Siria) y se van a cumplir con su primera misión (13, 1-3). En Seleucia zarpan con rumbo a Chipre (13, 4-12), de donde pasan a Panfilia (13, 13-52), luego a Licaonia: Iconio, Listra, Derbe (14, 1-21), y siguiendo el mismo itinerario, a la inversa, se embarcan en Atalia y regresan a Antioquía (14, 21-28).

Sigue a esto el **Concilio** (v.) de Jerusalén (15, 1-35).

Segundo viaje apostólico: Habiéndose separado Pablo de Bernabé, Pablo recorre Siria y Cilicia en unión de Silas (15, 36-41), vuelve por Licaonia (Derbe y Listra, donde se asocia a Timoteo), cruza Frigia, Galacia, Misia y, guiado por una visión, se embarca en Tróade con dirección a Macedonia (16, 1-10), donde evangeliza a Filipos, Tesalónica, Berea (16, 11-17, 15; v. *Tesalonicenses*). Huyendo de la persecución

de los judíos pasa a Acaya (Atenas, Corinto) 17, 16-18, 17. De aquí se va con los cónyuges Aquila y Priscila, se detiene brevemente en Efeso y va directamente a desembarcar en el puerto de Cesarea en Palestina con el fin de llegarse hasta Jerusalén, para regresar después a Antioquía (18, 18-22).

Tercer viaje apostólico: Tras un breve intervalo, Pablo emprende nuevamente el viaje a Galacia y a Frigia, mientras que un tal Apolo sigue haciendo mucho bien entre los fieles de Efeso y de Corinto con su elocuencia (18, 23-28). Se va directamente a Corinto, y llegado allí bautiza a algunos discípulos de Juan Bautista, enseña en la sinagoga y luego en la escuela de Tirano, obrando muchos milagros y curaciones de posesos (19, 1-12). Los hijos del sacerdote Escava intentan remedar los exorcismos de Pablo, pero son maltratados por un poseso, con lo que los efesinos se ven sobrecogidos de un gran temor y reúnen a los pies de Pablo todos sus libros de magia para hacer con ellos una gran hoguera (19, 13-22). En ese mismo tiempo tuvo también lugar el revuelo de los orfebres de Diana que San Lucas describe con vivos colores y fina ironía. De aquí se va Pablo a Macedonia y a Grecia, donde se detiene tres meses (19, 23-20, 32). Viéndose forzado a regresar, atraviesa nuevamente Macedonia, hace una escapada a Filipos y pasa a Tróade; aquí resuscita al joven Eutico, muerto de una caída desde un tercer piso (20, 3b-12) mientras se estaba celebrando la sagrada *Eucaristía* (v.), y se detiene en Mileto, adonde manda que vayan los ancianos de Efeso para darles el último adiós (20, 13-38). Reanudada la navegación pasa por Cos, Rodas y Pátara, toca a Tiro, Tolemaida y Cesarea. No obstante la predicción de su encarcelamiento, sube a Jerusalén, presto a morir «por el nombre del Señor Jesús» (21, 1-16).

b) **Doble encarcelamiento de Pablo**, en Cesarea y en Roma (21, 17-28, 31). **Detención en Jerusalén:** Después de haber sido acogido por el obispo Santiago y por los hermanos de Jerusalén, Pablo entra en el templo para cumplir un voto, pero aquí le asaltan los judíos del Asia, y, en vista del motín popular, le detiene el tribuno romano (c. 21). Después de haber comparecido ante el Sanedrín, es trasladado a Cesarea (22-23). Aquí permanece preso durante dos años, víctima de la venalidad del gobernador Félix (24). Durante el mando de Festo, Pablo apela a Roma, adonde es enviado (25-26).

Viaje a Roma: Juntamente con otros presos Pablo se da al mar en Cesarea y, pasando por Sidón (Fenicia) y Mira (Licia), llega a Puerto Bueno (Creta). Reanudada la navegación, no

obstante los pronósticos desfavorables, se desencadena una furiosa tempestad que desconcierta a la nave y empuja a la tripulación hacia las costas de Malta (c. 27). Aquí los isleños acogen a Pablo y demás naufragos con delicada humanidad, sale incólume de la mordedura de una víbora, sana al padre del jefe de la isla y a otras personas (28, 1-10). Después de tres meses de permanencia en la isla, parte para Siracusa, Regio, Pozzuoli, y en Tres Tabernas se encuentra con los primeros hermanos de Roma (28, 11, 15). Estando preso en Roma explica a los judíos la causa de su presencia en la capital y les anuncia el Evangelio de Cristo. Pero una vez comprobada la ceguera de éstos, jamás desmentida, predica el Reino de Dios a los paganos durante dos años enteros (28, 16-31).

El texto de los Actos ha llegado a nosotros en tres recensiones:

a) «Oriental», cuyos principales testimonios están representados en los códices Sinaitico, Vaticano, Alejandrino y otros importantes. También la Vulgata de San Jerónimo, que data del 383, la versión siríaca «filoxeniense», la copta, boárica y menfítica, siguen a este texto, así como también antiguos escritores eclesiásticos, como Clemente de Alejandría, Orígenes y todos los Padres del siglo IV en adelante.

b) «Occidental», representada en el códice de Beza, en el Palimpsesto de Fleury del siglo V-VI, en la versión filoxeniense, retocada por Tomás de Heraclea en 616, en las antiguas versiones latinas y también en Ireneo, Cipriano y Agustín.

c) «Mixta», representada en el códice E «Laudianus», grecolatino del s. VI-VII, en el «Gigas» del s. XIII, del minúsculo 137 y, en forma fragmentaria, en el códice de Bobbio del s. V-VI, y en el Parisino del s. XIII de la Bibl. Nacional 321. Hállase en Lucifer de Cagliari y en Beda, especialmente en las *Retractationes in Act. Ap.*

No merece ser considerada la forma mixta, que manifiesta una evidente tendencia a la armonización. De las formas que se conservan, la occidental está caracterizada por numerosas adiciones, por algunas omisiones y por su forma, a veces perifrástica. Los críticos prefieren el texto oriental, que resulta más recomendable, sea por la crítica interna del texto, sea por el valor y el número de los códices que lo representan: tiene en su favor todos los caracteres de la prioridad y de la genuinidad, pese a la gran difusión y antigüedad del texto occidental. Este contiene detalles curiosos y pintorescos, y no menos verídicos. Prácticamente como posible el que este texto occidental tuviera su origen entre

los mismos amigos de Pablo, de Lucas y de los protagonistas de los Actos: para éstos había una tentación muy fuerte de añadir al texto de Lucas alguna noticia y de precisar algún pormenor considerado importante para evitar que cayeran en el olvido. [G. T.]

BIBL. — BOUDOU, *Actes des Apôtres (Verbum Salutis)*, París 1933; J. RENÉ, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible)*, ed. Pirot, 11, ibid. 1949. * JABEN, *Los hechos apostólicos y la fecha de los Evangelios* (CB, IID, p. 22, 1946; PEINADOR, *Los Apóstoles como testigos de Jesús, según el libro de los Hechos* (IC, 764 s.), 1944.

ADÁN. — Del acadio udmu (Epos de Gilgameš, II, 112) = familia, estirpe: nombre común acertadamente adaptado al primer padre del género humano, como nombre propio suyo.

En Gén. 1, 26-30 se describe la creación del hombre y de la primera pareja humana.

«Dios creó (bārā) al hombre a su perfectísima imagen. A semejanza de Dios, que es purísimo espíritu, el hombre está dotado de entendimiento y de voluntad. Lo creó macho y hembra», y lo antepuso a todo lo creado. En Gén. 2, 7.18.21-24 se describe el modo de esa creación. Para la creación de todos los otros seres, Dios impera: «Produzca la tierra seres animados»; para sacar de la nada al primer hombre interviene de un modo especial. Plasma su cuerpo «del polvo de la tierra» y para ese cuerpo crea un alma y se la infunde directamente: «le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado» (v. 7). Mediante la infusión del alma espiritual en el cuerpo material el hombre comienza a existir. «Un hombre no puede vivir solo en el mundo: necesita ayuda y compañía (v. 18). Para tal efecto Dios crea a la mujer, compañera indivisible y como complemento del hombre» (A. Vaccari). El Génesis pone de manifiesto la absoluta superioridad de la naturaleza humana sobre todos los otros seres creados (2, 19 s.). Adán expresa su dominio sobre ellos imponiéndoles un nombre: acto de inteligencia y ejercicio de poder supremo. Dios forma el cuerpo de Eva (hawāh = vida, como madre de todos los vivientes: Gén. 3, 20), arrancando algo del lado (sēlā', siempre igual a «lado») o costado de Adán dormido, e infundiéndole el alma. Adán reconoce en la mujer a un ser de su misma naturaleza y de su misma hechura («Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne»).

Mediante las palabras inspiradas a Adán, «el hombre y la mujer formarán así como una persona, un solo cuerpo», Dios consagra el matrimonio, su primitiva unidad (monogamia) y su indisolubilidad (cf. Mt. 19, 4 ss., 9).

No cabe dudar de que el alma humana haya

sido creada de la nada. Mas acerca de la formación del cuerpo ¿es posible alejarse del sentido obvio del Génesis? Es notorio que la narración bíblica presenta antropomorfismos (Dios que forma a Adán del polvo de la tierra). Los mismos Padres lo han acusado, mas todos han mantenido la intervención directa y particular de Dios, incluso en la formación del cuerpo humano sacado de materia orgánica (Card. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione*). En realidad el antropomorfismo es una metáfora y expresa algo que se deduce de los términos empleados. Cuando, por ejemplo, la Biblia habla del brazo de Dios, todos entendemos que se trata de su omnipotencia. Aquí el antropomorfismo no significa nada, si se excluye la intervención especial y directa de Dios en la formación del cuerpo con materia inorgánica. Idénticas observaciones caben para la formación particular y directa del cuerpo de Eva con algo sacado del costado de Adán. Con razón, pues, el Concilio de Colonia (1860), aprobado por la Santa Sede, condenó la opinión de cuantos suponen que el cuerpo de Adán siguió una evolución natural hasta llegar a ser apto para que le fuera infundida el alma.

Y la Comisión Bíblica sancionaba en 30 de junio de 1909 (EB, n. 338): «No puede ponerse en duda el sentido literal histórico en los tres primeros capítulos del Génesis siempre que se trate de los hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana, entre los cuales... la creación particular del hombre y la formación de la primera mujer sacada del primer hombre». Al expresarse así condenaba la evolución mitigada que en aquel entonces había sido adoptada por algunos autores católicos (S. G. Mivart [1871], M. D. Leroy [1891], Zahm [1896]). Semejante tesis había sido ya considerada por el Santo Oficio como insostenible (cf. Ceuppens, p. 172 s.).

La cuestión ha sido propuesta nuevamente, si bien bajo una forma diferente. En cuanto a evolución natural, es la misma; mas se admite que Dios haya intervenido en el feto adaptándolo — con una pequeñísima intervención sensible — hasta capacitarlo para recibir el alma humana (V. Marozzi, P. Leonardi; SC, 76 [1948] 270 ss.; 77 [1949] 17-45; 79 [1951] 121-60, 201-22).

¿Puede conciliarse semejante hipótesis con el texto bíblico? El P. Ceuppens (*De historia primaeva*, Roma, 1934, pp. 130-33) así lo cree; y del mismo parecer es L. Pirot (DBs, I, col. 94 s.). Ambos traducen Gén. 2, 7: «Dios formó al hombre del polvo de la tierra y le infundió el soplo de vida y así se hizo el hombre una

persona viviente». El efecto de la infusión alma espiritual no sería ya el comenzar a vivir («ser animado», como se ha traducido anteriormente), sino «hacerse una persona humana «Polvo de la tierra», elemento material empleado por Dios, equivaldría a «¡un animal crea primero del polvo!»

Mas el hebreo nefés hajjah siempre se emplea en el Gén. 1, 21-24; 2, 19; 9, 10.12.15 significando «ser viviente» aplicado a los mismos animales, y siempre para significar el principio de la existencia, el paso del no ser al ser. Todos los diccionarios hebreos lo reconocen. El mismo menor de la narración no deja lugar a duda. Es completamente absurdo atribuir una sutileza filosófica y una expresión amanada y tan velada a Moisés, que no pensaba, ni de lejos, que el hombre hubiera tenido su origen del monarca cuando hablaba del hombre formado «del polvo de la tierra». No existe motivo alguno para alejarse del sentido natural de Gén. 1, 26 s. 2, 7. Dios creó el cuerpo de Adán de materia inorgánica. Cómo sería en concreto tal creación, el texto no lo dice. La Iglesia deja libertad para la investigación científica y para la discusión, en esta última forma (cf. AAS, [1941] 506; A. Bea, en *Biblica*, 25 [1944], 77 ss.), reservándose el derecho de pronunciarse, si llegara a darse el caso, ya que no se trata de cuestión teológica, sino de un hecho enlazado con las verdades fundamentales de la fe. La Iglesia misma ha declarado que la respuesta de la Comisión Bíblica tiene aún hoy el mismo valor, así por lo que se refiere a la «creación particular del hombre», como a la «formación de la primera mujer sacada del primer hombre» (Encicl. *Humani Generis*, en AAS, 42 [1950], 561-78; cf. EB, n. 616).

Científicamente la evolución sigue siendo una pura hipótesis objeto de estudio y de investigación (cf. Lecomte de Nouy; el Prof. Cotronei, *Trattato de Zoologia e Biologia*, Roma, 1949). Las modernas investigaciones sobre el hombre fósil son una condenación del esquema que sostenían los evolucionistas (cf. S. Sergi, en Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino, 1941, p. 127 ss.): mono, sinántropo (en el pleistoceno inferior); Hombre de L. N. (en el pleistoceno medio); Homo sapiens (en el pleistoceno superior, o más reciente), enlazado con las actuales razas humanas.

Hanse hallado restos de hombres, tipo Sapiens, anteriores al Neandertal, en Swanscombe en Inglaterra, en Keilor (Melbourne) en Australia, en Crimea, en el África Oriental (Canam Oligesnilie), Olmo, Quinzano, en Italia, y recientemente (1947) en Fontéchevade en Fran-

cia. Y eso sin hablar del *Homo sapiens* de Piltown en Inglaterra (1912) que con Canam es probablemente el fósil humano más antiguo de cuantos se han descubierto, con lo cual se fortalece la hipótesis de una transformación regresiva de la especie humana (E. Ruffini, *Osservatore Romano*, 3 de junio de 1950).

El texto sagrado enseña claramente el monogenismo: toda la especie humana descende de Adán y Eva (*Gén.* 2, 7-30; 4, 20). Con tal hecho va enlazada la verdad revelada del pecado original (*Gén.* 3; *Rom.* 5, 12-21), como lo recuerda expresamente la Enciclopedia *Humani Genensis* (M. Flick, en *Gregorianum*, 28 [1947], 555-63; F. Ceuppens, en *Angelicum*, 24 [1947], 20-32). El poligenismo es contrario a la fe.

Dones sobrenaturales. No se limitó Dios a hacer del hombre el ser más perfecto del mundo, sino que quiso colmarle de beneficios y dones especiales enteramente superiores a su naturaleza. Colocó a Adán en un amenísimo vergel o jardín, que se describe con una imagen de los jardines orientales, para que lo cultivase, lo que sería para él una ocupación placentera. Allí transcurriría su vida feliz e inmortal en una fácil amistad con Dios (cf. *Gén.* 2, 17; 3, 3-19), sin experimentar dolor ni temor alguno (*Gén.* 2; v. *Paraíso Terrenal*).

Con tal fin creó un árbol que con su fruto conservase la vida del hombre y renovase sus energías y sus fuerzas vitales. La inocencia, efecto de la amistad con Dios, era la resultante del perfecto orden que reinaba en el hombre, *inmune de la concupiscencia*: «Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello» (*Gén.* 2, 25). El pudor, reacción y defensa contra la concupiscencia, surgirá con el pecado. «Son como niños que no han experimentado la concupiscencia; y, con todo, no son niños, pues Adán y su mujer están dotados de una inteligencia tan segura» (M. J. Lagrange, en *RB*, 1897, p. 350).

El pecado. Dios exige de Adán un acto de obediencia y de sumisión. Le ha dado la libertad precisamente para que coopere a la propia salvación mereciéndola. El mandato está expresado y concretado en esta forma: «Dios prohibió a Adán, bajo pena de perder la inmortalidad, que comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal» (*Gén.* 2, 17), que fué así llamado a causa de los efectos producidos por la desobediencia.

Es un mandato de Dios «encaminado a hacer reconocer al hombre que no es poseedor y dueño absoluto, sino dependiente de Dios, incluso en cuanto al uso de los bienes que le han sido concedidos». Por lo mismo aun cuando la

materia de la prohibición tenía un valor insignificante, atendiendo al fin que Dios se proponía, el precepto era gravísimo, según lo demuestra la pena con él relacionada (A. Bea). Sobre este punto no cabe la menor duda.

¿Es aceptable apartarse del sentido propio y sostener que el árbol y su fruto no son más que una representación plástica y popular del verdadero precepto dado por Dios? Nada se opone a una exégesis semejante, que también es literal; pero no está demostrada. Actualmente desconocemos cuál sería exactamente el precepto dado por Dios y violado por nuestros primeros padres. La explicación según la cual aquel pecado habría sido de orden sexual, que con diferentes matices de vez en cuando ha salido a relucir a través de los siglos y nuevamente ha sido puesto de actualidad: Filocristiano, 1920 (cf. *Biblica*, 2 [1921], 481 s.); J. Coppens (cf. F. Asensio, en *Gregorianum*, 31 [1950]; *EstB*, 9 [1950], 174-91); aun tomada según la única forma compatible con el contexto, cual sería la simple prohibición del uso del matrimonio hasta haber recibido una orden divina (P. Marhofer, en *Theologie und Glaube*, 28 [1936], 133-62; cf. J. Miklik, en *Biblica*, 20 [1939], 387-96), en el mejor de los casos no pasa de mera posibilidad.

Dados los dones sobrenaturales que aseguraban el perfecto orden interno, una mala sugestión sólo puede provenir del exterior. El demonio empuja al hombre a la desobediencia excitando la curiosidad y ese sentimiento de reacción que cualquier prohibición provoca en la voluntad (*Rom.* 7, 7-13). «No moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis, como Dios, conocedores del bien y del mal» (*Gén.* 1-5). Adán y Eva estaban dotados de una perfecta inteligencia y de una ciencia recibida directamente de Dios. Faltábales la triste experiencia (conocimiento experimental) del mal. Tal fué el funesto «conocimiento del bien y del mal» que alcanzaron desobedeciendo al precepto divino. «Abriéronse los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos» (*Gén.* 3, 6 s.). Sienten en sus miembros movimientos y apetitos contrarios a la razón y tratan de esconderlos.

El castigo. Estaban habituados a conversar familiarmente con Dios, a confiarse a él como a Padre, y ahora en cambio tiemblan y procuran ocultarse a su mirada. «Oyeron a Yavé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día; y se escondieron de Yavé Dios Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín» (3, 8; U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze, 1934, p. 94 ss.).

Dios interviene y castiga (*Gén.* 3, 9-19). «Esta escena judicial es admirable por su contenido psicológico y moral. El interrogatorio procede por orden de responsabilidad: el hombre, la mujer, la serpiente. No pudiendo negar, los acusados se culpan mutuamente. La sentencia de la pena es pronunciada según el orden seguido en la ejecución del pecado: serpiente, mujer, hombre» (A. Vaccari).

El hombre sentirá el peso del trabajo, la mujer los dolores de la maternidad y la sumisión al hombre. Les atormentará el pensamiento de la muerte con el desmoronamiento del cuerpo. Arrojadados del Paraíso iniciarán la dolorosa historia de las humanas desventuras. «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (*Sab.* 2, 24).

Así como un general que se rebela contra su rey es desheredado y pierde títulos y dignidades para sí y para sus descendientes, así Adán al pecar perdió todos los dones recibidos. Transmítirá a sus hijos, a toda la humanidad, la vida física íntegra, perfecta en su naturaleza, pero desprovista de la gracia y de los dones sobrenaturales. Más aún; a causa de las malas inclinaciones, los pecados irán en aumento (v. *Pecado original*).

Pero que no se alegre por eso el demonio. También él será humillado y confundido. Dios en su bondad anuncia solemnemente a Adán la completa victoria que, mediante el Redentor, reportará el género humano sobre el malvado tentador (*Gén.* 3, 14 s.; v. *Protoevangelio*).

Los ángeles ejecutan la divina condenación pronunciada contra Adán y Eva. Teniendo en la mano una espada, vibrante como el rayo, arrojan al hombre del Paraíso perdido. Adán aceptó la pena con humilde penitencia (*Sab.* 10, 2), y alentado con la promesa de la victoria, dió a su mujer el nombre de Eva, esto es vida, pues será «madre de todos los vivientes» (*Gén.* 3, 20). Entre los hechos históricos afirmados en los tres primeros capítulos del *Génesis*, enlazados con las verdades reveladas, la Comisión Bíblica (v. arriba) enumera estos otros: la unidad del género humano; la felicidad original de los primeros padres en estado de justicia, integridad e inmortalidad; el precepto dado por Dios al hombre para probar su obediencia; la transgresión de ese precepto por instigación del demonio bajo la forma de serpiente; pena consiguiente y promesa del Redentor.

Estas verdades aparecen de nuevo confirmadas en los otros libros así del Antiguo como del Nuevo Testamento:

Gén. 2, 7 = *Tob.* 8, 8; *Job* 10; 8-11; *Ecl.* 17, 1; *I Cor.* 15, 45 ss.

Gén. 2, 20-23 = *I Tim.* 2, 13; *I Cor.* 11, 7-12; *Ej.* 5, 28 ss.

Gén. 3, 1-5 = *Sab.* 2, 23 s.; *Jn.* 8, 14; *Ap.* 12, 9; 20, 2.

Gén. 3, 3-19 = *Rom.* 5, 12-14; *I Cor.* 15, 21 s.

Gén. 3, 1-6 = *II Cor.* 11, 3; *I Tim.* 2, 14.

Gén. 3, 19 = *Job* 34, 15; *Ecl.* 17, 1; 33, 10.

Gén. 2, 24 = *Mt.* 19, 4 ss.; *Mc.* 10, 6 ss.;

Ej. 5, 28-31; *I Cor.* 6, 16 (A. Bea).

Y no existen motivos para apartarse del sentido literal, aun teniendo en cuenta la índole popular de la narración. En la literatura babilónica no aparece alusión alguna a la formación de la mujer, al estado de felicidad de Adán y Eva, a su pecado, ni la explicación del dolor, de la miseria y de la muerte. En cambio se conocen tradiciones de muchos pueblos, tanto primitivos como progresistas, de religiones muy distintas entre sí y de cultura muy diferente, que presentan ideas afines a la narración bíblica de la creación y de la caída de los primeros padres. Semejantes tradiciones no pueden explicarse si no se consideran como vestigios de aquella tradición primitiva que por especial cuidado y providencia de Dios se conservó pura e intacta entre los Patriarcas y luego quedó fija con Moisés (A. Bea).

San Pablo llama a Adán «tipo» de Cristo (*Rom.* 5, 14-21); y a Cristo «el Adán futuro» o «el segundo Adán». Trátase en realidad de un auténtico paralelismo antitético: la primera creación y el orden de la resurrección; la primera creación y la nueva: el orden sobrenatural de la gracia.

Adán es principio único y transmisor de la vida física o natural destinada a la muerte: Jesucristo principio y dador único de la vida sobrenatural y de la inmortalidad, incluso para el cuerpo resucitado (*I Cor.* 15, 21 s., 44-49). La desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo: por un lado la muerte y el pecado; por otro justicia y vida.

Con este paralelo el Apóstol ilustra la extensión y la eficacia de la Redención de Jesucristo. Toda la humanidad estaba sometida al pecado y a la muerte que son su herencia como solidaria que es del único Adán; y esa solidaridad es necesaria, pues se funda en la participación de la naturaleza.

Cristo es la única fuente, realmente eficaz y poderosa, de justicia y de vida, para toda la humanidad que es solidaria con él; y ésta solidaridad actúa en favor de todos los hombres que no la rechazan (*Rom.* 5, 12-21). [F. S.]

ex historia primaeva, 2.ª ed., Turin-Roma 1948, págs. 85-242; P. HEINISCH, *Problemi di Storia primordiale biblica*, Brescia 1950, p. 51-118; Id., *Teologia del Vecchio Testamento (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1950, pp. 175-90; V. JACONO, *Le Epistole di s. Paolo* (ibid.), 1951, pp. 139-43, 390 s., 398 s.; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, Paris 1951, pp. 176-87; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 109-12; F. SPADAFORA, *Temí d'esegesi*, Rogio 1953, pp. 45-169.

ADIVINACIÓN. — v. *Religión popular*.

ADONAI. — v. *Dios*.

ADONÍAS. — v. *Salomón*.

ADONIS (Tammuz). — Héroe mítico, numen y símbolo de la vegetación anual que crece y muere. El término semita ('adon = señor) revela su origen.

Los poemas babilónicos festejan a Tammuz (= el sumero Dumuzi), joven pastor, esposo de Ístar, muerto o asesinado en la flor de la edad. La diosa desciende a los infiernos para traerlo de nuevo a la vida. El célebre poema *El descendimiento de Ístar a los infiernos* era leído en la fiesta dedicada a la muerte del héroe (2 de junio, o sea el cuarto mes, precisamente el llamado Tammuz) cuando el espíritu de la vegetación parecía muerto, después de la siega.

Este culto pasó de Babilonia a Siria, donde a Ístar-Tammuz corresponde Astarte (o Baalath)-Esmun (Adon); y por Siria entró ya en el siglo VI-VII a. de J. C. en Grecia: Afrodita-Adonis. En el mito griego (Paniasis, s. v a. de J. C.; cf. Ovidio, *Met.*, 10) Adonis es hijo de Mirra, princesa que se volvió árbol. Por su extraordinaria belleza se lo disputaron entre Afrodita (Venus) y Perséfone, diosa de los infiernos. Pasa con ésta un tercio del año bajo la tierra, mientras se preparan las mieses, y el resto con Afrodita. Herido por un jabalí en las selvas del Líbano, Adonis muere desangrado, y de su sangre nace la anémone, frágil como el soplo, que convierte en sangre al arroyuelo cercano.

El mito y el culto de Adonis tiene su centro en Biblos, monte cercano al manatial (Afka: hoy Nahr Ibrahim) donde murió Adonis, y cuyas aguas frecuentemente se vuelven rojas a causa del terreno ferruginoso. En Biblos durante los ocho días de la fiesta sembrábanse en pequeños vasos semillas de trigo, de anémone, etc., que rápidamente brotaban y se marchitaban. Eran los «jardines de Adonis», emblemas de la brevedad de la vida, y particularmente de la de Adonis. En Alejandría las adonías duraban tres días (Teócrito, *Idilio* 15).

En el mundo grecorromano (Luciano, *De Dea*

syria, 6), en Palestina y en Oriente esas fiestas tenían un carácter exclusivamente funerario; y otro tanto hay que decir de Biblos y Alejandría, por más que en el último día de aquellas adonías se hiciese alusión a la vida celestial de Adonis, lo que tal vez fuera por influencia del mito de Osirides, puesto que los escritores paganos desconocen la idea de resurrección, que aparece relacionada con Adonis en Orígenes (PG 13, 800) y en San Jerónimo (PL 25, 82), en sus comentarios a Ez. 8, 14, por la influencia del misterio cristiano. El culto de Adonis, campestre y naturalista, no se eleva a categoría de misterio.

El culto de Tammuz es mencionado en Ez. 8, 14: en la puerta septentrional del templo, las mujeres lloran la muerte del héroe. Is. 17, 10, habla de los «jardines de Na'aman» (= ἀνεμώνη, sobrenombre de Adonis). En Zac. 12, 19, tal vez haya que reconocer una alusión al luto de las adonías. Quedaron naturalmente sin eco las tentativas de relacionar el mito de Adonis con los himnos del siervo de Yavé (cf. J. S. van der Ploeg, *Les chants du serv. de Jahweh*, Paris 1946, pp. 123.138.168-73) o con la muerte voluntaria y redentora y la resurrección de Jesucristo (cf. L. de Grandmaison, J. C., II, 3.ª ed., Paris 1931, pp. 520-24, 531 ss.). [F. S.]

BIBL. — DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités grecoromaines*, I, 1, pp. 72-75; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911; C. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan (L'Orient ancien illustré, 1)*, Paris 1949, pp. 104-20.

ADOPCIÓN. — Es la institución jurídica cuya finalidad es el tránsito de un individuo de un linaje a otro con pleno derecho al nombre y a la herencia. Es conocida en todo el Oriente (tablillas de Nuzu); los babilonios la ordenaron jurídicamente (Cód. de Hammurabi), los griegos consagraron el término *υιοθεσία* empleado por San Pablo, mas sólo el derecho romano la sistematizó fundamentalmente (Cód. de Justiniano, VIII, XLVIII; *Inst.* I, XI; *Dig.* I, VII).

Con toda seguridad, la adopción fué conocida en la edad patriarcal (*Gén.* 15, 1 ss.; 21, 10 con 16, 2; 30, 3-6; 30, 9-13; 48, 5.12.16), a través de los contactos del derecho patriarcal con el derecho de Nuzu. La ley de Moisés la desconoce. Y aunque conocida por los hebreos, parece que se la miraba como subversión de la sucesión hereditaria, detalladamente fijada por Moisés (*Núm.* 27, 8-11). Y no era necesaria para remediar la infecundidad del matrimonio, pues era legal y estaba en uso la poligamia (*Lev.* 8, 18; *Dt.* 21, 15). Entre los pueblos polígamos (árabes) la adopción es desconocida. La adop-

ción no puede equipararse al *levirato* (v.), porque es una imitación de la paternidad y supone en el adoptante un acto libre de su voluntad.

Los hebreos admiten una adopción por parte de Dios: el privilegio de Israel es único (Rom. 9, 4). Dios, por su bondad, considera a la colectividad israelítica como «hijo primogénito» (Ex. 4, 22; Os. 11, 1), porque es una especial «propiedad entre todos los pueblos», «reino de sacerdotes» (Ex. 19, 5; I Pe. 2, 5-9). Cada uno de los israelitas es considerado como término de esta adopción de «hijo» (Is. 1, 2; 43, 6; Dt. 32, 19; Os. 1, 10); y de un modo especial el rey de Jerusalén (II Sam. 7, 14; I Par. 28, 6). Aparte el carácter preferentemente colectivo, tratase de una denominación puramente extrínseca, metafórica, que indica derecho a la predilección divina ante los otros pueblos.

En el Nuevo Testamento el término *υιοθεσία* sólo se halla en San Pablo, que lo tomó del vocabulario jurídico grecorromano de la época helenística (Rom. 8, 15; Gál. 4, 5; Ef. 1, 5). Siempre expresa la adopción divina expuesta en Jn. 1, 12: «A cuantos creen en él, el Verbo da poder para venir a ser hijos de Dios».

Es una adopción individual distinta de la divina filiación natural, que pertenece exclusivamente a Cristo, e igualmente distinta de la adopción jurídica humana que es una simple denominación extrínseca, en virtud de la cual no queda transformada la naturaleza del adoptado. Es un término medio entre las dos; pero se acerca más a la filiación divina que a la humana adopción jurídica. El análisis de la adopción neotestamentaria resulta posible partiendo del análisis de la filiación natural humana: a) un hijo es engendrado por el padre; b) en consecuencia, participa de la misma naturaleza; c) entra a formar parte de la familia del padre; d) se convierte en heredero natural a la muerte de éste.

a) Los justos son engendrados por Dios: Jn. 1, 13; Sant. 1, 18; Jn. 3, 5; I Jn. 3, 9; 5, 18; Tit. 3, 5; I Pe. 1, 3, 23. Habiendo sido engendrados por Dios mediante el Bautismo, «lavatorio de regeneración», son Hijos suyos. Es una verdadera filiación, sea porque los textos insisten enérgicamente en ella, sea porque indican la causa en el nuevo nacer y en la nueva vida recibida de Dios (I Jn. 3, 1; cf. Rom. 8, 14-17; Gál. 3, 26; 4, 4 ss.; Rom. 5, 2).

b) Los que han nacido de Dios participan de la naturaleza de Dios: «participes de la divina naturaleza» (I Pe. 1, 4). Esto no supone identidad sustancial con la naturaleza de Dios, ni conversión de la naturaleza humana en la divina, sino participación análoga y accidental,

como efecto de la gracia santificante, imperfecta en la fase terrena y más perfecta en la fase celestial.

c) Participando de la naturaleza divina se entra a formar parte de la familia de Dios (Ef. 2, 19).

d) Siendo hijos de Dios se posee un derecho a la herencia de Dios (*κληρονομία*). «Si hijos también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom. 8, 17; cf. Gál. 3, 29; 4, 7; Tit. 3, 7; I Pe. 3, 22; Sant. 2, 5). La gloria del cielo, que es visión intuitiva, amor y posesión de Dios, no se propone únicamente como premio, sino también como herencia (I Pe. 1, 3 s.; Ef. 1, 18; 5, 5; Col. 3, 34; Heb. 1, 14; 9, 15).

[A. R.]

BIBL. — J. BELLAMI, en DThC, I, coll. 423-37; J. M. LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, en RB, 5 (1908), 481-99; E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938; D. BUZY, *L'adoption sur naturelle*, en Vte Spir., 1943, 388-99; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 355 ss.; J. HUBY, *La mistica di s. Paolo e di s. Giovanni* (trad. it.), Firenze 1940, p. 20 ss. 54 ss. 185-206.

ADORACIÓN. — Palabra derivada del latín *adorare* (LXX y N. T. *προσκυνεῖν* = T.M. *hištāhāwāh*, forma hitpael de la raíz *šāhāh*). Expresa el acto de poner en tierra las dos rodillas e inclinar la cabeza hasta la tierra ante la persona a quien se dirige el homenaje, besándole los pies o simplemente tocando el suelo con la frente. Es el acto máximo de veneración para un oriental, distinto de otros actos de veneración menos absolutos, como son la simple genuflexión o la moderada inclinación del cuerpo. Este acto, sumamente corriente en todo el oriente de ayer y de hoy (Egipto, Asiria, Persia) está en consonancia con el carácter ceremonioso de los orientales. La adoración tiene en la Biblia un significado religioso y profano, y por tanto tiene una acepción más amplia que la adoración entendida en el sentido teológico, exclusivamente religiosa (acto de culto externo tributado a Dios o a las criaturas teniendo en cuenta la especial relación de ellas con Dios).

Antiguo Testamento. La adoración con significado religioso se tributa a Yavé (Gén. 24, 26-48; Ex. 20, 5, etc.). Muchas veces se sobreentiende el término de adoración. Con significado profano, impuesto por la urbanidad oriental, se tributa a soberanos como David (II Sam. 9, 6-8; 14, 22-23) o también a hombres, si no insignes por la dignidad, al menos objeto de una veneración especial, como los tres visitantes desconocidos (Gén. 18, 2) honrados por Abraham; el suegro, Jetró, honrado por Moisés (Ex. 18, 7); Jonatán, hijo de Saúl, reverenciado tres veces por David (I Sam. 20, 41); Esaú, re-

verenciado siete veces por su hermano Jacob (*Gén.* 33, 3). Entre el acto religioso y el acto de urbanidad no existe más que una identidad material, y difieren grandemente bajo el aspecto formal o intencional.

En el *Nuevo Testamento* son bastante comunes los dos aspectos, religioso y profano, que se encuentran en el Antiguo:

a) La adoración va dirigida ante todo a Dios (*Mt.* 4, 20; *Lc.* 4, 8; *Jn.* 4, 21 s.; *I Cor.* 14, 25; *Ap.* 4, 10, etc.). Es el reconocimiento del poder supremo, de la infinita majestad de Dios.

b) La adoración que se dirige a Jesucristo durante su vida mortal no siempre ha de considerarse como un manifiesto reconocimiento de la Divinidad, puesto que hubo progreso hacia una fe plena en Jesús, Mesías y verdadero Dios.

El homenaje que los magos orientales tributan al Niño Jesús cuando se postran (*προσκυνεῖν*) ante él, no implica necesariamente un reconocimiento de la divinidad (*Mt.* 2, 2, 8, 11; J. Lagrange, *S. Mt.*, pp. 24-31). El leproso se postra (*προσκυνεῖν*, *Mt.* 8, 2 = *πρὸς ὄν ἐν* *πρόσκυπον*, *Lc.* 5, 12) para exteriorizar su veneración por el Cristo taumaturgo.

Jairo implora la curación de su hija moribunda con el acostumbrado gesto reverencial (*προσκυνεῖν*, *Mt.* 9, 18). A los apóstoles los vemos postrados en la barca a los pies de Jesús que ha caminado sobre las aguas, ha calmado la tempestad (*Mt.* 14, 33), manifestando un reconocimiento confuso (*ὁ δὲ θεοῦ* sin artículo) de su Divinidad (Lagrange, *S. Mt.*, p. 297). El endemoniado geraseno se postra bajo el influjo demoníaco reconociendo el origen divino de Cristo (*Mt.* 5, 6 s.), lo mismo que la confesión de Pedro (*Mt.* 16, 16). La madre de Santiago y de Juan subraya con la adoración su vehementemente deseo de ver a sus dos hijos en la gloria de un reino terreno (*Mt.* 20, 20). El ciego de nacimiento, recobrada la luz de los ojos, acompaña a su acto de fe con la adoración, que en este caso traspasa los límites de una simple finalidad obsequiosa (*Jn.* 9, 38). Contienen un reconocimiento abiertamente consciente de la divinidad de Jesús la adoración de las mujeres que regresan del Sepulcro después de la Resurrección (*Mt.* 28, 9), y las adoraciones de los Apóstoles en Galilea (*Mt.* 28, 17) y después de la Ascensión (*Lc.* 24, 52). Y principalísimamente en los *Actos* y en las epístolas de San Pablo se manifiesta y se tributa a Jesús una adoración plena, como al Padre (cf., por ej., *Flp.* 2, 5-11; *Act.* 7, 55 ss., 59 s.).

c) También como acto de reverencia civil

(*Mt.* 18, 26); pero cuando en estos actos se mezcla alguna intención religiosa, o aunque sólo exista el peligro de una valoración religiosa, el cristiano reacciona (*Act.* 10, 25 s.). En el *Ap.* se prohíbe la postración hecha en homenaje a las criaturas, como reacción contra el culto divino que se tributaba a los emperadores con la adoración (*Ap.* 19, 10; 22, 8). A un acto en sí lícito y que se ha divulgado tanto, sólo puede ponerse el veto cuando lo inspira un intento de polémica. [A. R.]

BIBL. — S. MANY, en *DB*, I, col. 233-38; F. ZORELL, *Lex. Graecum N. T.*, París 1931, col. 1943 s.; S. LOESCH, *Delias Jesus und antike Apotheose*, Rottenburg 1933.

ADULTERIO. — v. *Matrimonio*.

ÁGAPE. — v. *Eucaristía*.

AGEO. — (Haggaj = festivo). Primero de los profetas posteriores al cautiverio, y décimo en la serie de los «menores», quien, juntamente con Zacarías, animó a los repatriados a reconstruir el templo (*Esd.* 4, 24-5, 1; 6, 14). Los trabajos, apenas iniciados después del regreso (537 a. de J. C.), presto hubieron de suspenderse a causa de la hostilidad de los samaritanos y del veto de los persas. En el segundo año de Darío I (520 a. de J. C.), que sucedió al duro Cambises, unos dieciséis años más tarde, reanudáronse los trabajos y se llevaron a feliz término (520-516 a. de J. C.).

Ageo pronunció cuatro vaticinios. En el primero (neomenia = principio del sexto mes: agosto-septiembre, 520) recrimina a los repatriados el que se preocupen de sus propias comodidades, y contrapone el lujo de algunas casas a las ruinas del templo. La carestía asoladora del país es un castigo por el abandono en que tienen la casa del Señor (1, 1-11). Es una invitación a emprender con tesón los trabajos, a la cual respondieron de buen grado los repatriados (vv. 12-15).

Segundo vaticinio (día 21 del séptimo mes, septiembre-octubre, último día de la fiesta de los tabernáculos; cf. *Lev.* 23, 33-36). Según iba creciendo la fábrica, el edificio aparecía ruin comparado con el grandioso esplendor del templo de Salomón. Había ancianos que lo advertían con pena. Ageo los alienta. Yavé está con ellos, y el templo tendrá una gloria superior al esplendor precedente con la venida del Mesías (A. Skrinjar, en *VD*, 15 [1915] 355-62).

Tercer vaticinio (dos meses después: noviembre-diciembre). La bendición de Yavé se manifiesta a las claras sobre los repatriados. Hasta ahora todo había estado contaminado por aquel

impío abandono que, cual fruto podrido, dañaba toda buena obra practicada de acuerdo con la Ley (2, 1-9; A. Fernández, en *Biblica*, 2 [1921] 206-15).

Cuarto vaticinio (en la misma fecha). Seguridad y perpetuidad de la teocracia. El nuevo Israel durará eternamente, mientras las otras naciones perecerán, porque será elevado y absorbido por el reino del Mesías. En Ageo (2, 20-23) se renueva la idea del rey mesiánico, del nuevo David (*Jer.* 23, 5; 30, 9; *Ez.* 34, 23, etc.) bajo la forma y el tipo de Zorobabel. San Pablo se basa en Ageo (2, 6 s.) para demostrar la perennidad de la nueva revelación que viene a ocupar el puesto de la antigua Ley (*Heb.* 12, 26 ss. Médebielle, *Ep. Hébr.* [La Ste. Bible, ed. Pirot, 11], 1938, 365 s.). [F. S.]

BIBL. — H. JUNKER, *Die zwölf Kleinen Propheten*, II. Hälfte: Nahum-Malachias (*Bonner Bibel*, 8), Bonn 1938; HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introducio spec.* in V. T., 5.ª ed., Roma 1946, p. 526 ss.; T. H. ROBINSON - F. HORST, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 2.ª ed., Tübingen 1954.

AGONIA de Jesús. — Último padecimiento del Redentor (*Mt.* 26, 36-44; *Mc.* 14, 32-40; *Lc.* 22, 39-42, 45-46; *Jn.* 18, 1) en Getsemani, huerto al que iban frecuentemente Jesús y sus discípulos (*Jn.* 18, 2; *Lc.* 22, 39), olivar provisto de lagar (de donde viene su nombre: gath šemānīn en arameo = «prensa de aceites»), adonde fué Jesucristo después de la oración sacerdotal en el Cenáculo, bajando de la ciudad alta en el Tiropeion por la antigua escalera recientemente descubierta. Los únicos testigos de la agonía son los apóstoles Pedro, Santiago y Juan, que lo fueron ya de la gloriosa Transfiguración (*Mt.* 17, 1 y par.). Asaltan a Jesús el miedo y el angustioso tedio producidos por la clarividencia de la Pasión inmediata y de tantos pecados que la harían inútil para muchos. Siente una tristeza mortal. Después de haber buscado en vano la compañía de sus predilectos, se aleja nuevamente y, viéndose solo como a unos treinta metros de distancia (*Lc.* 22, 41), se postra con el rostro en tierra en actitud de profunda adoración pidiendo al Padre que le libre de aquellos tormentos («caliz», expresión rabínica metafórica).

Aparición del ángel y sudor de sangre (*Lc.* 22, 43 s.). *Mt.* y *Mc.* relatan la triple súplica de Jesús al Padre y el triple llamamiento a la solidaridad de los apóstoles en medio de su dolor. *Luc.* recuerda la oración y el llamamiento, y añade, además, la aparición del ángel y el sudor de sangre. Después de la aparición sensible del ángel consolador, Cristo entra en agonía (ἐν ἁγωνίᾳ). Este término expresaba

entre los griegos la denodada lucha de los atletas para la consecución del premio, lo que requiere desgarradores esfuerzos de los miembros y del espíritu, temor y temblor ante expectativa. De aquí vino a significar cualquier temblor grave, y especialmente el que acompaña al que está luchando con la muerte en los últimos momentos. La oración es más intensa que la primera vez. Y en virtud de tensión del espíritu y del cuerpo, Cristo baña en sudor, y aquel sudor vino a ser «como gruesas gotas de sangre» (ὡσεὶ ὀσπρὸν αἱμαῖος) que corrían hasta la tierra. El sudor de sangre (hematidrosis) es un fenómeno natural, conocido ya de Aristóteles (*Hist. Anim.* III, 19). Es una expulsión de sangre, sin lesión alguna de la continuidad de la piel, a través de las glándulas sudoríparas que se dilatan, que están esparcidas por toda la superficie cutánea. Por alteraciones de la sangre o por impresiones nerviosas algo intensas, vasodilatación, los capilares sanguíneos del aparato sudoríparo se congestionan y se rompen, con lo cual provocan un esparcimiento de sangre por la superficie subepitelial de las glándulas sudoríparas y el consiguiente vencimiento de la sutilísima barrera epitelial con expulsión de sangre a la superficie cutánea.

Si bien es cierto que se omite *Lc.* 22, 44 en los códices griegos mayúsculos BWANRT, en algunos minúsculos (579, 13, 69, 124), en los mejores códices coptos, en las versiones armenias y siríacosinaíticas y en varios Padres (Atanasio Ambrosio, Cirilo de Alejandría), están por su autenticidad la mayor parte de los códices griegos mayúsculos y minúsculos, las versiones siríacas, latina prejerónimiana, vulgata latina y los otros Padres. La crítica interna, por su parte, es decisiva, ya que la omisión se explica por el motivo aducido, en tanto que una añadidura eventual sería inexplicable. [A. R.]

BIBL. — DR. BARADAN, en *DThC*, I, col. 621-4; BONNETAIN, *La cause de la mort de Jésus*, en *RA*, 50 (1930), 681-90; 53 (1931), 276-95; M. VOSTÉ, *De Passione et Morte Jesu C.*, Roma 1937, pp. 43-52; U. HOLZMEISTER, *Exempla sudoris sanguinei*, en *VD*, 18 (1938), 73-81; 23 (1943), 71-6.

AGRAPHA. — Con esta palabra se significan, en un sentido muy restringido, las frases pronunciadas por Jesús durante su vida terrenal y no escritas en los Evangelios canónicos. Aparte la única del N. T. (*Act.* 20, 35: «Mejor es dar que recibir»), citaremos las de los escritos siguientes: *Los manuscritos evangélicos*, especialmente el códice D — de Beza o cantabrigense — que, por ej., añade después de *Lc.* 6, 4: «En aquel mismo día, viendo a uno

que estaba trabajando en sábado, le dijo (Jesús): Oh hombre, si sabes lo que haces, te felicito; mas, si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la ley».

La literatura patristica. En muchos Padres se lee, por ej.: «Sed cambistas dignos de aprobación»; «Tal como te haya hallado, así te juzgaré» (San Justino, *Diál.* 47, y otros).

Los evangelios apócrifos (cf. *Ev. según los Hebreos*, en Orígenes, PG 13, 1993 s.).

Los papiros (especialmente de Oxirrincos y de Egerton). Ej.: «Dice Jesús: Estuve en medio del mundo y me mostré a ellos corporalmente y los hallé a todos ebrios, y no hallé ninguno que tuviera sed; y apenas a mi alma el estado de los hijos de los hombres que tienen la mente obcecada y no ven su miseria.»

Los libros litúrgicos. — Los escritos rabínicos (sólo dos ágrafos en el Talmud babilonense: Aboda Zara, 16b, 17a; Shabbat, 116) y los islámicos (A. Palacios, *Logia et Agrapha*, I, París 1916, ha recogido 103 tomándolos de escritos del s. XII).

Excluidas estas tres últimas fuentes, que son demasiado recientes y han sido aducidas para garantizar la autenticidad de sus ágrafos, los escritores han recogido los ágrafos de las fuentes sobredichas y las han discutido. A. Resch, un entusiasta de los mismos, enumera 177 (*Agrapha*, Leipzig 1889), de los cuales da por auténticos 77, y en la segunda edición de 1906 solamente 36. J. H. Ropes (*Die Sprüche Jesu...*, ibid. 1886) retiene 13 de valor probable, 14 auténticos. E. Jacquier, en *RB*, 27 (1918) 93-135, auténticos 13, probables 26, dudosos 15. J. Jeremías (*Unbekannte Jesuworte*, Zurich 1948), 21 de valor histórico. L. Vaganay se muestra mucho más reservado en su óptimo artículo *Agrapha en DBs*, I, col. 159-98. «Fuera de 4 ó 5 más seriamente refrendados, y aun ésos dudosos, el único ágrafo cierto es el citado por San Pablo en *Act.* 20, 35» (A. Romeo, *Enc. Catt.*, I, 568 ss.).

En realidad los criterios de que disponemos, el contenido y la forma, de cuyo no son suficientes para decidir la cuestión de la autenticidad, sino únicamente para poder descartar muchos ágrafos de origen herético o imaginario. La autenticidad sólo puede decidirse escribiendo en el valor histórico de las fuentes. El texto breve, desgajado del contexto, las más de las veces difícil de entender, no permite un juicio seguro. «Aun en los pocos casos en que los testimonios externos ofrecen especial solvencia por su número y su autenticidad, surgen dudas más o menos fundadas sobre la posibilidad de que el ágrafo sea un texto bíblico,

erróneamente atribuido a Jesús, o un pensamiento evangélico en el que se haya intercalado algún comentario humano» (L. Randellini). D. Merezkowskij, *Gesh s'conosciuto*, trad. it., Florencia 1933, pp. 84-95, da a los ágrafos excesiva importancia. [F. S.]

BIBL. — L. RANDELLINI, *Le parole estraevangeliche di Gesù, en Palestina del Clero*, 29 (1950), 1121-27; 30 (1951), 9-17. 193-99. 241-48. 289-94.

AGRIPA I y II. — v. *Herodes (Familia de)*.

AHIKAR. — v. *Tobías*.

AJAB. — v. *Israel (Reino de)*.

AJAZ. — v. *Judá (Reino de)*.

AJIAS. — ('Ahiyah). Oriundo de Silo. Único profeta en el tiempo de Salomón y de la escisión del reino. Con un acto expresivo anunció a Jeroboam su futuro gobierno sobre las diez tribus del norte (I Re. 11, 29-40). Anciano ya y ciego, predijo a la mujer de Jeroboam, que había ido disfrazada a consultarle, la muerte de su hijo enfermo y la destrucción de su casa, por su actuación política. Entre las fuentes escritas acerca del reino de Salomón, II Par. 9, 29 cita la profecía (Vulgata = los libros) de Ajas, cuyo contenido se desconoce. [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Hist.*, III, París 1930, páginas 61. 128 s. 145. 151. 170. 189.

AJIMELEC. — ('Ahimelek, hermano del rey: I Sam. 21 s., y 'Ahiyah, hermano de Yavé: ibid. 14, 3-18, son equivalentes; melek se pone frecuentemente en lugar del nombre divino). Bisnieto de Heli por Finés, su abuelo, y Ajitob, su padre. Hace una consulta en favor de Saúl por medio del efod (I Sam. 14; cf. v. 18 con las versiones griegas; en vez del arca [cf. Vulgata], entonces [v. 3] en poder de los filisteos). Siendo sumo sacerdote en Nob, dió, de buena fe, a David, hambriento, desarmado y fugitivo, los panes de la presentación y la espada de Goliat, conservada allí como trofeo; hizo también una consulta a su favor mediante el efod. Saúl, enfurecido, dió orden de matarlo juntamente con todos los sacerdotes. Sólo se libró su hijo Abiatar.

Jesús apela a este episodio para inculcar la caridad evangélica contra el avaro legalismo farisaico (Mc. 2, 26). En el Evangelio en vez de Ajimelec se nombra a Abiatar por ser más conocido y más célebre.

BIBL. — J. M. LAGRANGE, *S. Marc.*, 5.^a ed., París 1929, p. 53; L. DESNOYERS, *Hist.*, II, ibid. 1930, pp. 55 s., 98-103.

ALCIMO. — v. *Macabeos*.

ALEGORIA. — v. *Sentidos bíblicos*.

ALEJANDRINA (Escuela). — v. *Interpretación*.

ALEJANDRINO (Código). — v. *Textos bíblicos*.

ALFA y OMEGA. — Expresión alegórica (*Ap.* 1, 8; 21, 6; 22, 13) que aproxima la primera letra y la última del alfabeto griego. Es sinónima de las expresiones: el principio y el fin; el primero y el último. Significa la divina trascendencia de Jesús, su eternidad, su causalidad universal. Es un eco de *Is.* 41, 4; 46, 6; 48, 12: todas las profecías se cumplirán porque el Eterno, el inmutable y el omnipotente vela por su cumplimiento. [F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, *Enc. Catt. It.*, I, 842; A. SKRINJAR, *Ego Sum A et Ω*, en *VD*, 17 (1937), 10-20.

ALFABETO. — Los sumeros y los egipcios, probablemente influidos por los primeros, usaron en un principio la escritura pictográfica o pintura de los objetos. Teóricamente, a cada objeto debía corresponder un signo, pero en realidad un mismo signo, mediante ciertas determinaciones, servía para varios objetos y conceptos. Posteriormente, con el fin de perfeccionar tan complicado sistema de ideogramas, se dividieron las palabras en grupos más elementales de signos consonantes (silabas) que respondían a ideogramas ya conocidos, y que, por tanto, perdían su valor de ideogramas independientes para significar únicamente un fonema. Así pudieron expresar igualmente los elementos morfológicos.

Los babilonios desarrollaron este sistema sumérico, que, junto con el otro, les permitió escribir incluso las vocales, lo que no llegó a realizarse hasta mucho más tarde y secundariamente en otras lenguas semíticas.

Los egipcios desarrollaron de un modo particular el sobriedo sistema. No sólo representaron las vocales, sino que también propulsaron el sistema de expresar las silabas, e incluso las simples consonantes durante un breve período.

El principio del alfabeto consiste en el empleo de un determinado signo en la escritura para cada sonido, no ya sólo para cada idea ni para cada grupo de sonidos. Como los sonidos son relativamente pocos (en las lenguas semíticas, que excluyen las vocales, son unos treinta, según las diversas lenguas), los signos

quedan reducidos a muy pocos, y así la escritura y la lectura se facilitan en grado sumo. El mérito de haber descubierto el alfabeto pertenece a los semitas occidentales del norte. La historia de este invento ofrece muchísimos puntos oscuros. Tenemos, no obstante, algunos datos.

1) Parece que los pueblos semitas se pusieron en contacto con los egipcios en los comienzos del año 2500 a. de J. C. Dadas las peculiaridades del alfabeto semítico, resulta que no tomaron del egipcio más que una vaga idea. Idea que se desarrolló en Palestina y se perfeccionó en Fenicia.

2) En un principio se desarrollaron dos tipos de alfabeto:

a) un tipo mixto de escritura pictográfica lineal: inscripciones sinaiticas, s. xv a. de J. C. (Albright, en *SASOR*, 110, 12), y acaso entre el 1850 y el 1500 (Driver, *Semitic Writing*, Londres 1948, p. 194); las inscripciones de Gezer, Laquis, Siquem, entre el 1800 y el 1550 (Albright, l. c.);

b) un tipo cuneiforme en Ugarit, desde el 1450 al 1350 a. de J. C. aproximadamente. Parece ser que se intentó adaptar la escritura cuneiforme al alfabeto fenicio (Driver, *op. cit.*, página 104). No obtuvo resultados, como tampoco la precedente tentativa. A no ser que se quiera decir en favor del primero que constituye el tránsito de la escritura pictórica a la alfabética;

c) el tipo fenicio (de 22 letras, sin vocales), que tomó la delantera y pasó a través de Grecia (s. ix: Albright, en *BASOR*, 118, 12) al mundo occidental. Probablemente este tipo tuvo sus principios en las cercanías de Egipto (Driver, *op. cit.*, p. 187). No obstante, las inscripciones que atestiguan ya el pleno desarrollo de este tipo se hallan en Fenicia: inscripciones de Shaphatba'al (1700? a. de J. C.), de 'Abda (prob. del s. xviii a. de J. C.). Vienen luego las de Ahiram (s. x), Iehimilk (s. x) y otras. Al mismo tiempo en el territorio de Canán figura el calendario de Gezer (h. el 1000 a. de J. C.) y también una gran colección de sellos y moldes (1000 al 600 a. de J. C.). En Moab la gran estela de Mesa (h. 850) se junta a las cartas de Laquis (590-585), que constituyen, por lo que a Palestina se refiere, los textos más extensos que han llegado hasta nosotros en caracteres fenicios.

3) La forma de las letras fenicias tiene en su origen cierta semejanza (al menos en algunas letras) con el objeto que designan. La relación de su nombre con las mismas letras está regulado por el principio de la acrofonía, es decir,

que, si bien estos signos alfabéticos indican un objeto determinado en su forma compendiosa y en el mismo nombre que llevan, eso no obstante no expresan más que el primer sonido inicial de los nombres de cada letra. Por ejemplo, la letra *be(h)* en su forma primitiva representaba rudimentariamente una cosa, pero como letra del alfabeto no representaba más que el sonido *b*. Pero también en este punto estamos todavía muy lejos de poseer una luz completa.

4) El orden de las letras, tal como hoy lo tenemos, es antiquísimo. Así lo prueban los textos acrósticos del Antiguo Testamento, el grafito de Laquis (h. 600 a. de J. C.), que contiene cinco letras por orden, y, sobre todo, el alfabeto descubierto en Ugarit (s. xiv, cf. Albright, en *BASOR*, 118, 12; Gordon, en *Orientalia*, 1950, p. 374; Speiser, en *BASOR*, 121, 17).

5) Entre los hebreos estuvo en uso hasta después del cautiverio el antiguo alfabeto fenicio; luego fueron adoptándose lentamente los caracteres llamados *cuadrados*, de origen arameo. Parece que aun en época del Nuevo Testamento existió el uso de escribir, al menos algunos libros sagrados, con caracteres antiguos (cf. los fragmentos del Levítico de las grutas de Qumrán).

El alfabeto griego procede del semítico de tipo fenicio. No estamos seguros de la fecha en que se dió el paso. De escritos fechados muy remotamente (s. xiv-xii) se descende hoy hasta el s. ix a. de J. C. (Albright: h. el 800, en *BASOR*, 118, 12; Diver: h. 850, *Semitic Writing*, p. 176). Fué adaptado, naturalmente, a las necesidades fonéticas de un pueblo indoeuropeo.

Nótese:

1) a causa del sentido estético griego, las letras adquieren formas simétricas y ortostáticas;

2) la escritura, que primero fué, como entre los semitas, de derecha a izquierda, se convirtió en bistrofédica y acabó por dirigirse de izquierda a derecha, lo cual explica la forma opuesta y simétrica que ofrecen varias letras griegas respecto de las fenicias;

3) principalmente adaptaron los signos a los sonidos típicamente griegos. El alfabeto semítico no tenía vocales y abundaba en aspiradas y sibilantes. Los griegos emplearon las aspiradas y las semivocales para indicar las vocales y retuvieron todas las sibilantes; introdujeron nuevos signos para las aspiradas y, finalmente, notaron con diversos signos las vocales largas y breves. [P. Bo.]

BIBL. — D. DIRINGER, *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze 1937; R. DRIVER, *Semitic Writing*, Londres 1948; * NIETO, *¿Con qué alfabeto se escribió el Pentateuco?*, en *EstB*, (1933), 49-52.

ALFEO. — Es el padre de Santiago el Menor (Mt. 10, 3 y paralelos) y de José (Mc. 15, 40; Mt. 27, 56), «hermanos, esto es, primos del Señor». En Jn. 19, 25 (= Mc. 15, 40) a María, madre de Santiago y de José, se la llama «(esposa) de Cleofás y (en sentido más o menos propio) hermana de la Madre de Jesús».

De ahí proviene la identificación de Alfeo con Cleofás, sostenida por los antiguos de un modo preponderante. Tendremos dos transcripciones o pronunciaciones del mismo hebreo Halpai (cf. Κλοπᾶς, en Jn. 19, 25), o dos nombres diferentes (cf. la otra forma Κλεόπας, Lc. 24, 18, abreviatura del griego Κλεόπατρος) que correspondían a la misma persona (cf. Saulo-Paulo, Juan-Marcos).

El historiador palestinese Hegesipo llama a Cleofás hermano de San José (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11: PG 20, 247; en tal caso la mujer sería «hermana» [Jn. 19, 25] = cuñada de María Santísima) y padre de Judas y de Simón, éste elegido para suceder a Santiago el Menor en el episcopado de Jerusalén, ambos descendientes de la casa de David, como hermanos del Señor.

Afirma Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 23, 6) que a Santiago el Menor le era lícito entrar en el Santuario del Templo, y que era de la estirpe de Levi. Y la mayor parte de los escritores modernos en torno a este testimonio distinguen a Alfeo, de estirpe levítica, padre de Santiago y de José, de Cleofás, hermano de San José y por tanto de la estirpe de David. Y este Cleofás sería el padre de Simón y de Judas Tadeo, «hermanos del Señor» igualmente (Lc. 6, 16; Jud. 1, 1). [L. V.-F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en *Enc. Catt. It.*, I, col. 843 s.; II, col. 1858 s.; M. J. LAORANGE, *Évangile selon S. Marc*, Paris 1929, p. 40; D. BUZY, *S. Matthieu (La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), *ibid.* 1935, pp. 125-166 s.

ALIANZA. — Es el pacto estipulado por Dios con Israel, cuyo último fin fué la salvación de la humanidad por obra del Mesías, realización de la victoria vaticinada en el protoevangelio (Gén. 3, 15). Es incierta la etimología que se propone como del hebreo berith, sin paralelos en las lenguas semíticas. (¿Vendrá de barah, sinónimo de kārath, «cortar, hacer pedazos»? La expresión habitual kārath berith [Vulg. = *pangere* o *percutere foedus*, etc.] = «concertar, contraer una alianza», probablemente es incompleta, por faltar el objeto propio del verbo, cual es la víctima, que, según la antigua usanza, era

sacrificada para sancionar la alianza (*Gén.* 15, 10, 17 s.; *Jer.* 34, 18). Pero el sentido resulta claro por el uso frecuente: berith expresa el lazo perpetuo, inviolable, sancionado por la divinidad, y por tanto fuente de derecho, concertado entre dos personas, frecuentemente en representación de los respectivos grupos solidarios: familia, parentela, nación.

Muchos son los ejemplos de tales alianzas en el Antiguo Testamento. Es típica la concertada entre Labán y Jacob (*Gén.* 31, 44-54) en todos los elementos característicos de esta antiquísima usanza de los nómadas y seminómadas semitas, que aún hoy se conserva sustancialmente entre los beduinos. Tales elementos son: la expresión del *kārah* berith para indicar la simultaneidad del acto descrito; la parte preponderante que en el acto tiene la religión; la irrevocabilidad de la alianza; la formulación clara de los mutuos derechos y deberes; el juramento con que cada uno de los contrayentes invoca a su propio Dios, tutor y celador de la alianza, de suerte que la violación de la misma es una impiedad que Dios castiga directamente (cf. el célebre ejemplo de los gabaonitas, a quienes mandó matar Saúl, violando la alianza que les había jurado Josué; el castigo divino y la reparación de David (*II Sam.* 21, 1-14; *Jos.* 9, 3.15.19); el sacrificio y la cena de los contrayentes, *hermanos* desde entonces. Estos dos últimos actos eran sin duda alguna los más importantes y los más expresivos. El reparto de las víctimas (cf. *Jue.* 19, 29; *I Sam.* 9, 7) es un reclamo, un llamamiento a la responsabilidad, responsabilidad que proviene del hecho de que, en virtud de haber comido las carnes del mismo animal y de haber tomado parte en la misma mesa (*II Sam.* 3, 20 s., 28 s. entre Abner y David, y fraudulenta violación por parte de Joab), resulta una hermandad, se penetra en el recinto común de una parentela, de una familia, se llega a formar parte viva de un mismo organismo (*Jue.* 9, 2 s.). Así como las partes de la víctima (*Gén.* 15) constituirían un solo organismo antes de ser separadas, de igual modo las partes contrayentes, después de establecida la alianza, forman una sola unidad solidaria, sangre común.

La berith es, por tanto, un contrato bilateral con los respectivos derechos y deberes, cuya violación constituye un perjuicio que acarrea la venganza divina. Adaptándose Dios benévola-mente a la mentalidad solidaria entonces vigente, expresó y concretó sus relaciones con Israel en la forma de la berith. El griego *δικοηκη* (empleado por los LXX para la berith divina) no tiene el significado jurídico de «testamento» o disposición benévola, sino que, pasando a la

forma del mismo contenido, expresa el plan de Dios, la manifestación de la voluntad suprema de Dios en la historia, conforme al cual ajusta Dios sus relaciones con el hombre; es un orden autoritario de Dios que lleva consigo la correspondiente disposición de los acontecimientos. Este término fué elegido por los traductores alexandrinos probablemente para atenuar de algún modo el sentido de bilateralidad que aparece con toda su fuerza en la berith.

Inmediatamente después del diluvio estableció Dios una alianza con Noé, representante de la nueva humanidad (*Gén.* 9-10). El Antiguo Testamento, preparación a la venida de Cristo, rezuma en todas sus páginas la idea de la alianza de Dios con Israel: la alianza por excelencia. Toda la historia de Israel es un fragmento de la historia divina: Dios e Israel trabajan en una misma empresa. Sus relaciones están expresadas en la alianza y son reguladas por ella. Es un conjunto armonioso que se desarrolla y se determina en un tríptico: una triple alianza o mejor tres formas de una sola alianza. Cada parte ilumina inmediata y directamente a cada uno de los tres largos períodos que le corresponden. La alianza con Abraham — período patriarcal, de Abraham a Moisés; la alianza con Israel en el Sinaí, por mediación de Moisés — del éxodo a David; la alianza con David (y con David la tribu convertida luego en el reino de Judá), preparación inmediata al Mesías. Siempre es de Dios la iniciativa; el primer paso es su acto o intervención: libre elección y vocación de Abraham (*Gén.* 12, 1); del pueblo de Israel (*Ex.* 19-20; *Am.* 3, 1 s.; *Ez.* 16, etc.), de David (*II Sam.* 7, 8 ss.). De ahí la formulación concreta de los compromisos recíprocos: aceptación por parte del elegido: sanción y ratificación.

La alianza con Abraham se inaugura en el *Gén.* 15, tras una larga preparación (*Gén.* 12-14), en la que Dios manifiesta su omnipotencia y su continua protección. Esta alianza estará siempre presente en toda la tradición judaica y cristiana (cf. *Lc.* 1, 53, 73; *Gál.* 3; *Rom.* 4). Dios se compromete a formar una nación con la descendencia de Abraham, para lo cual destina la tierra de Canán (= *tierra prometida*); a colmarle de sus bendiciones; a hacer de ella el vehículo de la salvación (fuente de bendición) para todas las gentes (*Gén.* 12, 2; 15; 17; 18, 8). Por parte de los elegidos Dios exige el culto exclusivo (monoteísmo: *ibid.* 17, 7), la obediencia a su voz, a su voluntad (*ibid.* 17, 1; 18, 19; cf. 15, 2-5; 17, 17 ss.; 18, 10-14). Las nuevas relaciones cambiadas entre los contrayentes quedan expresadas en el cambio de los

nombres: Abram en Abraham (*ibid.* 17, 5) y probablemente El, Elohim en El Shaddai = el omnipotente (*Gén.* 17, 1; *Ex.* 6, 3), nombre divino que se encuentra sobre todo en la historia de los patriarcas. La circuncisión es para los hebreos la señal exterior de la alianza (*ibid.* 7, 9-14). El nuevo nombre contenía la expresión de la promesa de Dios (Abraham = padre de una muchedumbre) y juntamente la misión para la que era escogido Abraham: padre de todos los creyentes: el nombre divino expresa la garantía absolutamente segura del cumplimiento de las extraordinarias promesas.

La alianza es renovada por Dios con Isaac (*Gén.* 26) y Jacob (*ibid.* 28, 12 ss., célebre visión de Bétel; 35, 9, lucha misteriosa con el Ángel y cambio del nombre por el de Israel, epónimo de la nación, expresión sensible de las promesas divinas). El Génesis (12-50) es la historia de la Providencia, firme en realizar las promesas de la alianza, protegiendo visiblemente a los Patriarcas y utilizando todos los acontecimientos para que concurran a la formación de la nación judaica. Los hijos de Jacob se habrían dispersado, de no haberlos acogido la hospitalaria tierra de Gosen, en Egipto (cf. *Gén.* 45, 5-10; 47, 2 ss.), y no habrían vuelto a pensar en la tierra prometida, ni en la misión especial a que estaban llamados, de no haber surgido la dura persecución de los faraones.

También a la alianza del Sinaí precede la elección de Moisés y la múltiple manifestación de la omnipotencia de Dios (*Ex.* 1-18: plagas de Egipto, paso del mar Rojo, primeros milagros en el desierto) en favor de las tribus de Israel, que son las herederas de las promesas divinas sancionadas en la alianza precedente. La alianza del Sinaí con la elevación de Israel a la categoría de pueblo-nación da cumplimiento a la alianza con Abraham, reanudándola, precisándola en parte y dándole un nuevo impulso; con ella se inicia la nueva cooperación entre Dios y la nación. Estas relaciones tienen su expresión en el nuevo nombre divino: Yavé (*Ex.* 3, 14: 6, 3), el que existe eternamente, siempre igual a Sí mismo, y por eso infalible en mantener sus promesas (U. Cassuto, *La quest. della Genesi*, p. 85).

La redacción completa de la alianza (anunciada en *Ex.* 6, 2-8) se halla en *Ex.* 19-23. Se resume esencialmente en la libre elección de Israel por parte de Yavé para pueblo suyo, con el solemne compromiso de introducirlo en el país de Canán para que lo posea como dueño, de protegerlo después contra sus enemigos y darle toda clase de bienes. A tal compromiso corresponde la obligación, libremente aceptada

por la nación, de tributar a Yavé un culto exclusivo, y de observar los preceptos morales. «Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad (o reserva real) entre todos los pueblos.» Y el pueblo acepta: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé» (*Ex.* 19, 4 ss., 8). Yavé da los estatutos de la alianza (*ibid.* cc. 20-23): 1) el Decálogo (*ibid.* 20, 1-17 = *Dt.* 5, 6-21): monoteísmo y nuevos preceptos morales, esencia de la alianza, con el complemento pertinente a la erección del altar (*Ex.* 20, 22-26), a lo que podríamos añadir las leyes que regulan las tres principales fiestas anuales (21, 10-19); 2) el código de la alianza (= *ibid.* 24, 7) que regula las relaciones entre los miembros de la nascente nación.

De esta suerte la alianza abarca y regula toda la vida de Israel (toda la legislación va guiada por la luz de la alianza); no hay lugar a ninguna división (perfecto acuerdo con la antigua mentalidad semítica o, lo que sería peor, oposición entre religión y política, entre religión y derecho. Al primer mandamiento (el monoteísmo) sigue la sanción (*Ex.* 20, 2-6): de generación en generación («padres», «hijos», indican las generaciones precedentes y las sucesivas, como ocurre frecuentemente en los profetas: *Am.* 2, 4 s.; *Lam.* 5, 7, etc.) se acumulan los méritos así como las infidelidades; Yavé rechaza la rotura de la alianza (destrucción de la nación y destierro de los sobrevivientes: *Dt.* 28; *Lev.* 26; A. Causse defiende el valor histórico de estas fórmulas de maldiciones y bendiciones que acompañan a la alianza): en un momento dado castigará al pueblo, incluso por la infidelidad de las generaciones precedentes. Pero en cambio premiará indefinidamente la fidelidad a la alianza (méritos de Abraham, de los otros Patriarcas, de Moisés, cf. *Ex.* 32-34, y de los justos de todas las generaciones). Por tanto, su bendición se prolongará más allá que el castigo, el cual queda así circunscrito en el tiempo y en los efectos y, según enseñanza de los profetas, servirá al Señor para purificar a Israel, manifestar a las naciones su santidad, y a los supervivientes su justicia y su misericordia (*Ex.* 36, 16-38; cf. 14, 16-20; *Jer.* 13.16, etc.).

La ratificación solemne (*Ex.* 24, 1-11; = *Heb.* 9, 18-22) después de renovada aceptación del pueblo, se efectuó con el sacrificio de las víctimas, con el característico sacrificio de la sangre y la cena sagrada. Por una parte Yavé (= el altar), por otra las doce tribus (= los doce túmulos), representadas por los ancianos: Moisés es el intermediario. Tomada la sangre de las víctimas, una parte la esparce sobre el altar (= la parte que pertenece a Yavé), con la

otra asperja al pueblo; los ancianos que lo representan consumen las carnes del sacrificio después de haber sido inmoladas (= la porción de la divinidad). Así como en la alianza con Abraham (*Gén.* 15) Dios entraba en el recinto solidario de la familia de Abraham, sin mengua alguna de sus propiedades de Ser supremo, y las partes de los animales que eran divididas o quemadas significaban la unión inquebrantable entre los contrayentes; de igual modo Yavé entra ahora en un recinto solidario más amplio, la nación, que tiene en la alianza el acto de su nacimiento, causa formal de su existencia. Como sucede con todas las otras comunidades (familia, parentela, tribu) más que la sangre es la misma divinidad, el mismo culto lo que la consolida y la anima. En virtud de la alianza con Yavé, las tribus de Israel forman un solo organismo. Yavé es su padre (*Ex.* 4, 22 s.; *Os.* 11, 1), su protector. Los ancianos se sientan en el banquete sagrado, participan de la mesa de la divinidad. Así se manifiesta la estrechísima, indisoluble y real unión que surge entre Dios y la nación. El pueblo comprendía perfectamente todo esto, y libremente se obligó al cumplimiento de la alianza.

Basada en los acontecimientos que la precedieron (*Ex.* 19, 4; 20, 2, etc.), la alianza del Sinaí se presenta en los orígenes de la nación como la causa respecto del propio efecto. Además del *Exodo*, hablan de ella, y a ella hacen referencias los otros libros históricos del Antiguo Testamento; los profetas la presentan como base y culmen de su predicación. Por otra parte responde a los usos del tiempo el que Moisés haya expresado mediante un pacto adecuado este lazo fundamental entre Yavé y el pueblo de Israel, determinando al propio tiempo las obligaciones que de tal pacto se originaban para los contrayentes (cf. Toussaint, Behm, etcétera). Todo el Antiguo Testamento narra las vicisitudes por que atravesó la actuación de la alianza del Sinaí desde el desierto, en Canán, hasta la venida de Jesús. Así en *Ex.* 32-34 (el episodio del becerro de oro): infracción del primer precepto y castigo temporal, por la misericordia divina; en *Núm.* 14, 1-38, rebelión del pueblo contra Moisés, portavoz de Yavé; y en 16-17, la rebelión de Coré, Datán y Abirón. El libro de Josué narra cómo Yavé cumple las condiciones de la alianza (cf. *Jos.* 2, 43 ss.; *Vulg.* 41 ss.) dando a los israelitas la tierra de Canán. Israel toma solemne y oficialmente posesión de Palestina en nombre de Yavé (cf. *Jos.* 22, 19).

Jos. 8, 30-35: en presencia de las tribus sobre el Ebal, Josué erige un monumento con gruesas

pedras y un altar. En las pedras, blanqueadas con cal viva, escribe la parte principal de la ley (*A. Clamer*) o, por mejor decir, el Decálogo, esencia de la alianza (*A. Fernández*), después de haber ordenado que los levitas proclamasen las bendiciones y las maldiciones (= *Dt.* 27, 15-26), a las que el pueblo respondía prestando su asentimiento. Luego inmolaba sacrificios sobre el altar. Es la aceptación formal, por parte del pueblo, de las obligaciones de la alianza (*R. Tournau*, en *RB.* 1926, 98-109).

Dios mantiene sus promesas (*Jos.* 24, 1-13). Josué recuerda las sanciones (*ibid.* 24, 19 s.) y exhorta al pueblo a que guarde los estatutos de la alianza, lo cual promete el pueblo formalmente (*ibid.* 24, 14-18, 21 s.).

El libro de los Jueces hace resaltar la protección de Yavé y las periódicas infidelidades de la nación. Israel se siente oprimido por sus enemigos siempre que se olvida de la alianza y se aleja de su Dios, y se ve liberado por el mismo Dios, apenas vuelve, arrepentido, a la observancia de la ley. En los momentos más tristes, el recuerdo de la alianza reanima los espíritus, anima y conserva el sentimiento nacional (*Jue.* 5, 11-13; 7-18).

Son muy instructivos a este respecto los libros: *Sam.-Re.* con referencias explícitas a *Ex.* 19-20; *II Sam.* 7, 23; *I Re.* 6, 11 ss.; 8, 22-53; elección de Israel, estatutos de la alianza y sanciones: *I Re.* 19, 10-14; *II Re.* 11, 17 ss.; íntima relación entre Yavé y el pueblo: *II Sam.* 10, 1-11. A la violación de la alianza se atribuye la ruina de Samaria (*II Re.* 17, 7-23; 18, 11 s.) y la de Judá (*ibid.* 21, 11-16; 23, 26 s.; 24, 3 s.).

La nota característica que mejor hace resaltar la superioridad y la trascendencia del yaveísmo comparado con todas las otras religiones antiguas está en el hecho de que Yavé en sus relaciones con Israel y con las naciones se inspira en los principios de la moral y de la justicia. Según la mentalidad antigua, cada una de las divinidades compartía la suerte de la nación o de la ciudad que le tributaba el culto. Por tanto el sentido de la propia defensa, exigía el velar para que los adoradores, que las recreaban con sus sacrificios, no sufrieran una derrota definitiva. Yavé, en cambio, castiga con igual rigor las violaciones de la ley religiosa (*I Sam.* 15; *II Sam.* 6; cf. *Núm.* 4, 15-20) y las faltas morales de sus adoradores (*II Sam.* 12, 11 s.; 14 s.; 13, etc., con los pecados de David), y se constituye en juez de los extranjeros inocentes (*II Sam.* 11-12; 21, 1-9). Llega incluso a abandonar el reino del norte y el mismo reino de

Judá por la violación de los preceptos del Decálogo.

La alianza con David (II Sam. 7; I Par. 17). Al celo de David que quiere construir un gran templo, responde Yavé con la célebre profecía de Natán. Es proclamada de nuevo la antigua alianza estipulada entre Yavé e Israel, y ahora la dinastía de David participa de la estabilidad de la alianza; la obra de Moisés se completa con la de David. La alianza era irrevocable y la dinastía se estabiliza inamoviblemente, pues deberá colaborar en la obra de Yavé sobre la tierra: sus destinos quedan ligados para siempre. La alianza con David (Sal. 89, 35: berith), va encaminada a la realización del plan divino, el reino de Yavé sobre la tierra, sobre todos los hombres (cf. Sal. 2; 110 [109]; 89 [88], 28-38). La profecía de Natán tiene una gran importancia en el desarrollo de las ideas mesiánicas y halla un eco inmenso así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En ella se anuncia que el Mesías será hijo de David (I Par. 17, 11; Is. 9, 6; Jer. 23, 5, etc.), rey de Israel, y su reino será eterno (Sal. 89, 37; Mt. 1; Lc. 1, 32 s.) (L. Desnoyers, III, 305-16; A. Médebielle, *La ste. Bible*, Piro, 3, pp. 490-95). Los profetas escritores que desde el siglo VIII hasta Malaquías llenan la historia del pueblo de Israel (v. *Profetismo*), reasumen la triple forma de la alianza desarrollando con el mesianismo la última revelación hecha a David. Al combatir las desviaciones concretistas e idolátricas (v. *Religiones populares*), entonces en pleno vigor en el reino del norte e incluso en el de Judá, nos ofrecen, a veces sistemáticamente (Ez. 14. 15. 16. 20. 22. 23), la teología de la alianza ilustrando su naturaleza, revelando sus características y reconstruyendo su historia.

La alianza es obra de la libre elección por parte de Yavé: Israel debe a la alianza su ser como nación. Si Yavé ha escogido a los descendientes de Abraham y de Jacob para pueblo suyo, ha sido por su infinita misericordia. Como contrapartida estableció para la nación preceptos religiosos y morales que Israel ha olvidado, y por eso sufrirá el castigo. Yavé lo aniquilará, pues su existencia es enteramente independiente de la de la nación. Yavé anulará también la alianza que por la infidelidad de la nación había resultado estéril e injuriosa para la santidad y majestad de Yavé.

Pero la alianza no puede morir (v. *Amós*; A. Neher). El plan salvador de Yavé será realizado por su omnipotencia y su misericordia, mediante la conservación y la conversión de los «residuos» durante la larga tribulación del destierro (Os. 2; Jer. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 31;

la nueva alianza [= I Cor. 11, 25; Heb. 8, 8-13]; Ez. 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23-27; Is. 40-66). Con estos «residuos» devueltos a Palestina, Yavé renovará la alianza cuyas obligaciones cumplirá el nuevo Israel (la comunidad posterior al destierro) como nunca lo había hecho antes del destierro. La alianza restablecida será eterna porque será elevada y absorbida en el reino del Mesías, actuación del plan divino de salvación. La alianza es, pues, en su funcionamiento, preparatoria para el Mesías: Is. 7, 14-25; 8, 8 ss.; 23; 9, 1-6; 11, etc. Los profetas describen la era mesiánica como complemento de la antigua alianza y como definitiva (Jer. 31). Por todo esto es fácil reconocer como preponderante la acción de Dios en los acontecimientos humanos ocurridos desde la elección de Abraham (remontándose a la historia de los orígenes: Gén. 1, 11) hasta la muerte de Aníoco Epifanes (v.), el gran perseguidor. Esta acción se encamina directamente a conservar a Israel y además la dinastía davídica (Judá) para la preparación y la venida del Mesías. Cf. especialmente el libro de Daniel (v.). Este carácter preparatorio nos explica el particularismo de la alianza del Sinaí, que por otra parte no es más que una fase, un aspecto de la alianza inicial estipulada con Abraham, y de igual manera se nos explica el desarrollo del mesianismo a partir de la profecía de Natán (alianza con David), y las alusiones a la idea de universalidad que ampliarán los profetas, especialmente la 2.ª parte de Isaías. Cf. Is. 2, 2 ss.; Mi. 4, 1-5; Ez. 16, 60-63, etc.

Estas mismas ideas serán desarrolladas más en concreto y en formas más distintas en los libros posteriores al destierro: en los históricos (*Esd.-Neh.*; *Par.*), en los proféticos (de *Ag.* a *Mal.*) y en el *Cantar* (v.). Los repatriados (= tribu de Judá-Benjamín) son el Israel heredero de las promesas divinas (*Mal.* 1, 1 = 3, 4; *Joel* 2, 27; *Par.*), el «residuo» vaticinado (*Ag.* 1, 12; *Zac.* 2, 16; *Esd.* 2, 2b; 9, 8-13 ss.); el «pueblo santo» (*Zac.* 2, 5-17; *Vulg.* 2, 1-13). Para ellos está vigente la alianza del Sinaí (*Ag.* 2, 5) que es renovada solemnemente (*Neh.* 9, 38-10, 39). Pero el nuevo Israel con toda su gloria no es más que una sombra de la futura grandeza del reino mesiánico (*Ag.* 2, 6-9) del cual es preparación inmediata (*Ag.* 2, 20-23; *Mal.* 1, 11; 3, 1; *Jl.* 3, 1-5; 4). Particularmente I-II *Par.* es el libro de la teocracia resurgida. La alianza con Abraham inicia y determina las relaciones entre Yavé e Israel (I *Par.* 16, 15 ss.), de la que la alianza del Sinaí representa una fase, y por eso sólo hallamos en el libro una leve alusión a ella (II *Par.* 5, 10; 6, 11).

La antigua alianza se reduce a Judá o a la alianza con David (I Par. 28, 4-8; 17, 16-27), que va dirigida de lleno al Mesías (I Par. 17, 10-14). David es el rey predilecto, el iniciador de una dinastía en cuyo seno se realizará la promesa mesiánica, realización de la antigua alianza.

En la literatura apócrifa (s. II-I a. de J. C.) se manifiesta el acentuado particularismo judaico que se originó de la opresión seléucida, del triste fin de la dinastía Asmona y de la intervención de Roma. Aparece asimismo el concepto de un Mesías, rey victorioso, con miras esencialmente nacionalistas y temporales, y la semejanza de esos conceptos con lo que se afirma en Daniel (2, 7-9, 12). Cf. F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 63, 32-37. Ese particularismo estriba en la alianza del Sinaí en cuanto excluye de la salvación a las gentes. En contra de semejante mentalidad el Nuevo Testamento se remonta a la enseñanza de los profetas y del Cronista, exponiendo, con la luz más clara que proviene de los hechos consumados, el plan salvador de Dios pronosticado en la alianza con Abraham, continuado en la alianza del Sinaí (fase transitoria, por cierto), precisado en la alianza con David, explícitamente mesiánica. Tal plan queda plena y definitivamente realizado en la redención (muerte y resurrección de Jesús, Mesías, verdadero hijo de Dios). Éste es, ni más ni menos, el tema desarrollado en la *epístola a los Romanos* (v.) (cc. 1, 11). La promesa hecha a Abraham y su cumplimiento en Cristo tienen un idéntico carácter universal y definitivo. En cambio la ley, «la ley de las obras» que viene después (Gál. 3, 15 ss.) entre dos acontecimientos, tiene un carácter secundario, particular y provisional (Gál. 3, 19). Sólo se dió para el pueblo de Israel, al que separó profundamente de los otros pueblos, para desempeñar para con él, en beneficio de toda la humanidad, el oficio de pedagogo (Gál. 3, 23-26) y llevarlo hasta Cristo. Desde el momento en que la promesa se cumplió en Cristo, el cometido de pedagogo ha cesado (Gál. 3, 10-14, 23-26). El régimen de pedagogo y su particularismo no prevalecerán contra el universalismo del régimen de la gracia que se manifiesta en la promesa y en su realización (Gál. 3, 15-18; Rom. 4, 16).

Cristo pone fin al régimen provisional de la ley y realiza en toda su plenitud lo que la promesa que recibió Abraham tiene de gratuito y de universal (cf. Ef. 2, 11-22).

Ya en los sinópticos (Lc. 1, 72) aparece la salvación mesiánica como cumplimiento de la

alianza con Abraham (διαθήκη, en el mismo sentido que indican los LXX: «el plan salvador divino»; cf. Act. 3, 25; 7, 8). Lo expresan de un modo especial las palabras de Jesús en la última cena (Mc. 14, 24: τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης), y sobre todo en la forma en que las presenta Lc. 22, 20, y I Cor. 11, 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ αἵματι.

Esas palabras responden a la célebre profecía de Jer. 31, 31 ss.; cf. Heb. 8, 8-13, y también II Cor. 3, 6: «los apóstoles son ministros καινῆς διαθήκης». El plan salvador abarca a todas las gentes (Mt. 8, 11 s., etc.), el particularismo de la alianza del Sinaí sólo se refería a aquel período histórico y no podía en manera alguna desbancarse a la alianza con Abraham que la precedió y de la que ella misma formaba parte (cf. Gál. 3, 7 ss., 15-29; 4, 1-7). Tanto la una como la otra tendían a Cristo (*ibid.*: Rom. 1, 1-6, etc.), al cual, según frase lapidaria de Pascal, se refieren el Antiguo y el Nuevo Testamento: el primero como al objeto de su espera, el segundo como a su centro. Tanto el Antiguo como el Nuevo narran la historia de la salvación o la historia del plan salvador divino formulado en la alianza de Dios con Israel y realizado por Jesucristo Señor nuestro. [F. S.]

BIBL. — BEHM, *ThWNT*, II, pp. 106-37; SCHRENK, *ibid.*, pp. 194-214; A. NOORDTJII, *Les intentions du Chroniste*, en RB, 49 (1940), 161-68; S. LYONNET, en VD, 25 (1947), pp. 23-34, 129-44, 193-203, 257-63; A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, en RV, 57 (1950), 336-87, 489-529; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia (en Dio nella ricerca umana)*, Roma 1951, pp. 284-308; *L'Alleanza*; F. SPADAFORA, *Collettivismo e Individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953; F. ASENSIO, *Yahveh y su pueblo* (Analecta Gregoriana, 58), Roma 1953; TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach den Alten Testament*, Zürich 1953.

ALMA. — v. Hombre.

ALTAR. — Especie de mesa de tierra, madera, piedra o metal, sobre la cual se ofrecían los sacrificios (hebr. *mizbeah* = lugar donde se inmola, de zābāh, pero el sentido etimológico ha sido superado ampliamente por el uso). El término hebreo bāmāh (*altura*, v.) está reservado normalmente para designar los altares y el conjunto de construcciones destinadas al culto idólatrico (cf. I Re. 11, 7; II Re. 23, 8, 15, 19) y al culto ilegal (cf. I Re. 3, 2 ss.; II Re. 12, 3; 14, 4, 35). En Ez. 43, 15 llámase arí'el (hogar) a la parte alta del altar. El primer altar de que habla la Sagrada Escritura es el erigido por Noé (Gén. 8, 20); luego viene el que erigió Abraham para sacrificar en él a su hijo (Gén. 22, 9). La primera prescripción sobre el altar

(Éx. 20, 24 ss.) establece que sea únicamente de tierra o de piedras sin labrar, y que para su acceso no haya gradas. Son célebres el altar de los holocaustos y el altar del incienso en el Tabernáculo y en el Templo. El primero (cuyo nombre venía del sacrificio principal que en él se ofrecía) era de madera de acacia revestido totalmente de bronce, y tenía forma cuadrangular; cada uno de sus ángulos terminaba en una prominencia, agudizada hacia arriba, y por eso llamada «cuernos», que era del mismo material e igualmente forrado de bronce. Los «cuernos» o esquinas tenían especial importancia (cf. *Lev.* 4, y *I Re.* 1, 50; 2, 28); por la rotura de alguno de ellos quedaba execrado el altar (*Am.* 3, 14).

La solemne consagración del altar duraba siete días. Lo ungían con óleo y lo rociaban con sangre de las víctimas (*Éx.* 29, 12 s.; 36 s.; 30, 25-29; *Lev.* 8, 10-15; *Ez.* 43, 18-27). Sobre él debía estar ardiendo continuamente el fuego del sacrificio (*Lev.* 6, 13; *Núm.* 28, 3-8). En el tabernáculo de Moisés el altar estaba delante de la tienda de la alianza. El altar erigido para el templo de Salomón, llamado «el altar de bronce» (*I Re.* 8, 64; *II Re.* 16, 14 s.), era notablemente mayor que el de Moisés (*I Re.* 8, 64; *II Par.* 4, 1), y estaba emplazado en el departamento interior (*Jl.* 2, 17). Éste aparece de nuevo en el templo de Zorobabel (cf. *Esd.* 3, 2-6; *Neh.* 13, 10; *I Mac.* 1, 23, 57; 4, 38, 44 s. 47, 53). Había un altar llamado *del incienso* o *de los perfumes* por estar reservado para quemar sustancias aromáticas en honor de Dios (*Éx.* 30, 1-10). Era de madera de acacia revestida de oro y terminada con un borde de oro que impedía la caída de los perfumes y de las brasas. Sus proporciones eran muy reducidas (*Éx.* 39, 38; 40, 5, 26). Lo mismo que el anterior, iba éste adornado con cuatro «cuernos» y estaba provisto de dos anillos para ser fácilmente transportado. Se le consagraba con óleo (*Éx.* 30, 25 ss.); y su lugar era el interior del tabernáculo de la alianza (el Santo) (*Éx.* 30, 6). En él se quemaban los aromas por la mañana y al atardecer (*Éx.* 30, 7 ss., 31-36), y en sus «cuernos» se efectuaba un solemne rito de expiación (*Éx.* 30, 10; *Lev.* 4, 2-14; 16, 12).

En el templo de Salomón el altar del incienso fué fabricado con madera de cedro y revestido de oro, de donde vino el llamarlo «altar de oro» (*I Re.* 7, 48) o, según Ryckmans, «altar de los aromas». Sobre el altar del incienso en el templo de Zorobabel cf. *I Mac.* 1, 23; 4, 49; *II Mac.* 2, 5.

[L. M.]

blica, 2.; ed., Torino 1944, pp. 109-12. 117 s. * A. COLUNGA, *El altar único en la religión mosaica*, en *CB*, IX (1952), 93.

ALTURA. — Lugar de culto o santuario, construido en punto elevado (hebr. bāmāh, pl. bāmōth; Vulg. *excelsa*), que presto adquirió un sentido peyorativo, como nombre genérico de todo santuario, aunque estuviese construido en un valle (*Jer.* 7, 31), en un camino o en una plaza (*Ez.* 16, 24.31.39). Los cananeos construían sus alt. en lugares solitarios y elevados, junto a alguna fuente, bajo la sombra de un árbol frondoso, en medio de algún bosque seductor por su plácida lozanía (cf. *Dt.* 12, 3; y en cuanto a Israel: *Ez.* 6, 13, etc.). Eran muy numerosos los que tenían, y las excavaciones han descubierto muchos vestigios de ellos, especialmente en Gezer. En ellos desarrollaban su culto cómodo y sensual a los Baal y a la diosa Astarte, Ašerah.

La altura constaba de un altar (v.) de piedra; de una o varias massebāh (pl. massebōth: del v. nasal «erguir» = piedra erguida, cipo), gruesas piedras de la talla de un hombre y aun mayores (en Gezer las hay de hasta 3 metros de altura), sucias o gastadas, efecto de los besos y uniones a que estuvieron sometidas durante siglos, colocadas a distancias iguales, frecuentemente en dirección norte a sur. El número no era constante. Los altares del campo probablemente sólo tenían una. No aparece claro qué relación pudieran tener con la divinidad, ni si eran su morada o un símbolo de ella. Por detrás y en la parte superior del altar estaban las piedras consagradas al sol (cf. *Is.* 17, 8, etcétera; hebr. hammanim sólo en plural; en hebr. al sol se le llama también hamman). Finalmente a los lados del altar y aventajándolo notablemente en altura, se erguían, elevadas en el suelo, las ašerim (ašerah, en singular, del nombre de la diosa, cuya presencia parecían reclamar y de la cual debían de ser símbolo): tratábase de una o varias piezas de madera, sacadas de árboles o de troncos de árboles — quitados los ramos — apenas desbastados, ligeramente modelados en forma humana o con los emblemas del sexo femenino, más o menos rudimentariamente labrados. Si no había una fuente se abrían cisternas para proveerse del agua necesaria para las abluciones de los fieles, purificación del altar, etc. Había también unas fosas destinadas a la deposición de las cenizas y restos de los sacrificios.

Las alturas mayores poseían algunos edificios: un pequeño templo o «casa del dios» (*I Re.* 13, 32; *II Re.* 17, 29-32, etc.), un nicho, un baldaquino que cubría un ídolo o una pie-

dra sagrada; una sala para la cena del sacrificio; dormitorios para quienes buscaban alguna respuesta durante el sueño; un armario para las vestiduras litúrgicas; cámaras para los sacerdotes y directores del culto; cobertizos para los peregrinos; almacenes para vino, aceite, harina e incienso que se vendían a los que acudían de lejos para sacrificar. De todo esto constaba una altura, cuyo recinto era más o menos espacioso, considerado como sagrado y cercado por uno o varios muros.

Muchas de estas alturas cananeas que estaban en pie en el momento de la conquista fueron ocupadas por los hebreos, que las conservaron casi intactas, no obstante la orden formal de Yavé (*Núm.* 32, 52; *Dt.* 12, 2-5). Además los hebreos erigieron en honor de Yavé santuarios que sin duda se parecían bastante a los cananeos, con su altar, la piedra consagrada al sol o stela, el árbol sagrado y, como cosa más importante, una sala para la cena (*I Sam.* 9, 22). Estas alturas, heredadas de los paganos o erigidas conforme al modelo de las mismas, debieron de perder muy presto su primitivo significado.

Conservábanse los ritos, los objetos sagrados consagrados por un uso secular, pero su destino se había cambiado, lo mismo que el sentido de sus ritos y el significado de las ofertas: las formas externas de la religión de los Baal cananeos se empleaban ahora para el culto de Yavé. Algo así como lo ocurrido con muchos templos paganos que fueron transformados en iglesias cristianas. Hubo así algunas alturas que fueron frecuentadas por fervorosos yaveístas (*Samuel en Gabaa*; *Salomón en Gabaón*: *I Sam.* 9, 22; 10, 5; 22, 16; *I Re.* 3, 4).

El mismo fraccionamiento y a veces aislamiento de las tribus menores que siguió a la ocupación discontinua de Canán, con la consiguiente dificultad para desplazarse y concentrarse, contribuía a que se considerase como natural esta multiplicación de las alturas para el culto de Yavé. Ya no era posible, como lo fuera en el desierto, el reunirse en torno al arca (v.), único símbolo sensible de la presencia divina. No era posible entonces realizar el plan de Moisés sobre la unicidad del lugar del culto (*Dt.* 12; cf., por lo que se refiere al desierto, *Lev.* 17, 8 s.). Esta acomodación de las alturas cananeas al culto de Yavé constituía un gravísimo peligro para la pureza del yaveísmo. Efectivamente, la masa popular se dejó vencer por la tentación de acercar los Baal a Yavé, de frecuentar a veces las alturas que conservaban los cananeos y de aceptar, juntamente con las formas externas, ritos y prácticas ido-

látricas y condenadas por la ley (cf. *Jue.* 2, 11 s.; 3, 7; 6, 1; 10, 6). Era el comienzo fatal de aquel largo movimiento sincrético, unas veces lento, otras rápido, de desviación de la religión legítima (cf. *Os.* 9, 10; 10, 1; 11, 1 ss.; 13, 5 ss.; *Jer.* 2, 1 ss.; *Ez.* 20, 28), que llegará a su colmo en el s. VIII, primero en Samaria y luego en Judá, y que Dios castigará con la destrucción y el destierro (v. *Religión popular*).

En las alturas se desarrollaba entonces y seguirá desarrollándose la casi totalidad de la piedad de Israel, y con el correr de los años y de los siglos Israel se adherirá cada vez más firmemente a ellas. El mismo templo de Salomón con todo su esplendor y grandeza no será capaz de apartar al pueblo de sus viejas alturas. El cisma, con la política religiosa de Jeroboam y de sus sucesores, consolidará este secular alejamiento (alturas de Bétel, Dan, etc.; *I Re.* 14, 9; cf. *ibid.* 15, 14; 22, 44; *I Re.* 12, 4; 14, 4; 15, 4, 35), completándose entre tanto la transformación en alturas idolátricas con todas las consiguientes prácticas abominables. Los profetas (*Am.* 5, 21-26; 7, 9; *Os.* 2, 5-13, 16 s.; 3, 4 en Israel; los otros en Judá, cf. *Jer.* 2, 20; 3, 6, 13) protestarán enérgicamente contra ellas, pero no les prestarán atención. Las destruirá el piadoso rey Josías (*II Re.* 23, 8-20; *II Par.* 34-35), mas pronto serán reconstruidas por el fanatismo del pueblo secundado por los sacerdotes, interesados en recuperar la libertad y las ganancias que les proporcionaban sus propias alturas. Será preciso que el mismo Yavé desencadene sobre el país la desolación de la guerra, como sabrán hacerlo los asirios y los caldeos, para que al fin caigan en el olvido las alturas desmoronadas, sepultadas entre el polvo de los escombros y perdidas bajo las ruinas (*Ez.* 6, 3-6, 13; 16, 23-31, 39 ss.; 20, 28 s.). [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 230-36, 274-86; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.^a ed., Torino 1951, pp. 62 ss., 66, 81 s., 205 s.; en *DAB*, v. *sanctuaires*, ach. 62.

ALLEL. — Bajo este título (hebr. = alabanza, himno) está comprendido el grupo de los salmos 113-118 (Vulg. 112-117), de contenido laudativo. Cantábase en las tres grandes solemnidades (*Pascua*, *Pentecostés*, *Tabernáculos*, v.), en la fiesta de la Dedicación y en las neomenias. Pero por ser característico de la Pascua se le llamaba «Allel egipcio» (Allel mišri) porque se cantaba durante la inmolación del cordero pascual en memoria de la liberación de Egipto. Lo cantaban también en familia durante la cena pascual dividiéndolo en dos par-

tes: la primera (Salmos 113-114) al principio de la primera copa, la segunda (115-118) al fin cuando se bebía la última (4.ª) copa ritual. El que quería tomar una quinta copa recitaba el salmo 136, llamado «el gran Allel» (Allel haggadol), nombre que se hace extensivo también al grupo de salmos 120-136. Al lado del Allel por excelencia (egipcio) y del Allel haggadol estaba el «pequeño Allel», Salmos 146-50, himnos de alabanza caracterizados por el doble aleluya, que formaban parte de la de la mañana. El uso del Allel es muy antiguo. Tal vez se cantase ya en tiempos de Josías (II Par. 35, 15) y de Ezequías (*ibid.* 30, 21). A él se hace alusión en *Sab.* 18, 9, donde αἰνῶνς (alabanzas) es la traducción del Allel. Jesús lo cantó con los Apóstoles en la última cena (*Mt.* 26, 30: *Mc.* 14, 26).

[S. R.]

BIBL. — F. VIGOUROUX, en *DB*, III, col. 404; H. SIMÓN - G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 7.ª ed., Torino 1947, pp. 877 s.

AMALECITAS. — Pueblo muy antiguo, cuyo nombre procede del colectivo arcaico Amalec (*Núm.* 24, 20; I *Sam.* 27, 8). Se hace ya mención de ellos en la historia de Abraham (*Gén.* 14, 17). Nómadas, célebres bandoleros de la región septentrional de la península del Sinaí, hasta el Negueb (*Núm.* 13, 30; *Jue.* 1, 16, etc.). Establecióse una colonia de ellos en los montes de Efraím (*Jue.* 12, 15). En *Gén.* 36, 12, 16 un tal Amalec, hijo de Elifaz, nieto de Esaú, es nombrado como jefe de una rama secundaria de las tribus idumeas. Figuran entre los más encarnizados enemigos de Israel, y fueron los primeros en atacar a los hebreos después del Éxodo (*Ex.* 17), impidiéndoles la entrada en Canán del sur (*Núm.* 14, 43 s.). Después de la ocupación de Canán no cesaron de instigarlos con frecuentes incursiones (*Jue.* 3, 13; 6, 4-33; 7, 12). Balam predijo su destrucción (*Núm.* 24, 20), y *Dt.* 25, 17 ss. ordena que sean exterminados. Fueron vencidos por Saúl (I *Sam.* 15) y luego por David (*ibid.* 27, 8; 30, 1-20). El único superviviente quedó aniquilado en tiempo de Ezequías en la región de Seir (I *Par.* 4, 42 s.).

[F. S.]

AMARNA (Tell El-Amarnah). — Localidad del valle del Nilo, a unos 304 kms. al sur de El Cairo, en la cual se halló en 1887 el archivo diplomático de Amenofis IV (1377-1360), el monarca que por odio al dios Amón abandonó la ciudad de Tebas, a él consagrada, y edificó en aquel lugar una nueva capital, Akhetaton (= horizonte de Aton). Los documentos del archivo son un conjunto de 350 tablillas de arcilla que contienen en su mayoría la corres-

pondencia diplomática entre la cancillería egipcia y los diferentes príncipes de Babilonia, Asiria, Asia Menor, Chipre, Siria y Palestina durante un período que comprende los reinados de Amenofis III y IV (1413-1358). Es incalculable la importancia histórica de estos documentos, actualmente en posesión de los principales museos de Europa. Gracias a ellos ha sido posible reconstruir el ambiente geográfico, histórico y cultural de todo el período que precede inmediatamente a los episodios del Éxodo.

La correspondencia descubierta casi toda tiene por destinatarios a los dos faraones (ya que sólo hay nueve fragmentos que contienen los detalles de las misivas de éstos a otros príncipes). En ella se destaca la posición de preeminencia de Egipto: solamente los príncipes de Babilonia, de Hatti, de Mitanni, de Chipre (Alaía) y de Cilicia (Arzawa) son tratados como iguales y llamados «hermanos»; todos los otros correspondientes son vasallos sirios y palestinos que escriben al faraón con expresiones de máxima sumisión. Tenemos, pues, una Palestina y una Siria vasallos de Egipto. Tanto si a Palestina se le llama *Kinahi* (Canán), como si a Siria se le da el nombre de *Amurru*, una y otra están divididas en numerosas ciudades-estados independientes y rivales. Aparte la isla de Arwad (Arwada), allí vemos nombradas las ciudades costeras de *Sumur* (*Gén.* 10, 18), *Iraqat* (*Gén.* 10, 17), *Biblos* (*Gubla*), *Beirut* (*Bêrûta*), *Sidón* (*Siduna*), *Tiro* (*Surri*), *Akko* (*Akka*), *Saron* (*Sharuna*), *Jaffa* (*Japu*), *Ascalón* (*Ashqaluna*), etc. Del interior se mencionan Magedo, Shunem, Beisan, Siquem, Jerusalén (*Urusalim*), Gezer, Ajalon, etc. Todas estas ciudades están gobernadas por ciudadanos locales vigilados por hombres de la confianza del faraón, llamados *Rabisu*, pero pueden tener correspondencia directa con el mismo faraón.

Egipto mantiene en estas ocasiones buenas relaciones con las grandes potencias de Babilonia, Asiria y Mitanni; no así con los Jatos (= jeteos), ya que esta gran potencia, hostil a Egipto, favorece, entre otras cosas, una gran insurrección en Amurru. Un tal Abdi-Asirta, después de haber logrado del faraón el principado de Amurru, promueve un alzamiento nacionalista que opera con tropas armadas llamadas Habiru. El príncipe de Biblos, Rib-Abdi, siempre leal a Egipto, se pone al lado de éste, y en íntima correspondencia denuncia al faraón los peligros de la insurrección. Los jatos apoyan a los insurrectos y Egipto interviene, pero con debilidad. Los habiru extienden rá-

pidamente sus conquistas, en tanto que Rib-Abdi, abandonado de Egipto y de los suyos, muere asesinado. Bajo el hijo de Abdi-Asirta, Aziru, todo el Amurru será liberado y constituido en confederación, sin el influjo de Egipto. Poco después los jatos, en alianza con Amurru, favorecerán igualmente la insurrección de las ciudades de Canán, con lo que también estas ciudades pasarán una tras otra a estar bajo la inspección de los habiru. Egipto intenta desquitarse bajo el imperio de Ramsés II, pero por breve tiempo, ya que se impone la retirada ante la invasión de «aquellos pueblos del mar» que en el s. XII fuerzan a Egipto a defenderse en las propias deltas.

Situación cultural. J. H. Breasted llamó acertadamente «Primer internacionalismo» al período de El-Amarna. Es la primera vez que se estrechan relaciones entre pueblos de razas diversas. El acadio se convierte en una verdadera «lengua franca» que se enseña por todas partes en escuelas especializadas y con ayuda de vocabularios. Las mismas tablillas de El-Amarna están escritas en acadio, menos una que lo está en la lengua arzawa y otra en la de Mitanni. No se trata, naturalmente, del acadio clásico, sino de un acadio amañado a su manera por cada uno de las escuelas que lo enseñan y que dan así origen a diferentes dialectos.

El internacionalismo de este período, que se manifiesta incluso en los grandes intercambios culturales entre los pueblos mediante traducciones de obras literarias e intercambio de doctores, especialmente de médicos entre las diferentes cortes, se hace sentir igualmente en torno a la religión. Pasan de unos pueblos a otros nombres e ideogramas de divinidades. Amenofis III trata de proveer a su propia curación mandando que vayan en busca de Ištar de Nínive. Se nos revela, pues, un nuevo mundo en este período, y los testimonios que a este propósito nos dan los documentos de El-Amarna se confirman, al menos en parte, con documentos de Boghazköy. [G. D.]

BIBL. — J. A. KNUTSON, *Die El-Amarna Tafeln*, 2 vol., Leipzig 1907 y 1915; E. DIORKE, en *DBI*, I, col. 207-225; ID., *Les nouvelles Tablettes d'El-Amarna*, en *RB*, 33 (1924), 5-32; W. F. ALBRICHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, pp. 157-60; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 42-45.

AMASIAS. — v. *Judá (Reino de)*.

AMENOFIS III-IV. — Soberanos de Egipto (1413-1358). El primero fué hijo de Tutmosis IV y de una princesa de Mitanni, y sucedió a su padre cuando sólo contaba unos doce años. Fué un soberano entregado por entero a obras de paz. Algunas inscripciones recuer-

dan su primera caza y una expedición militar dirigida por él a los diecisiete años de edad contra unas tribus rebeldes. La capital del reino en aquella época era la ciudad de Tebas, consagrada al dios Amón. Tuvo también entonces un gran desarrollo la ciudad de Menfis. Descúbranse asimismo en las excavaciones labores artísticas de gran importancia, con el lujo característico de esta época, que aparecen en casas señoriales y sobre todo en los templos, entre los que figura el de Luxor.

Se comprueba, no obstante, una grave situación que fermentó en este tiempo. El imperio egipcio se veía amenazado en el exterior por el poderío creciente de los jeteos, en tanto que en el interior las disensiones religiosas fomentaban serias revueltas. El clero rígido y nacionalista del dios terrible de Tebas, Amón, bajo cuya influencia estaba el rey, forcejeaba contra la religión del dios Sol (conocido con el nombre de Atón), que era la que profesaban en Heliópolis y que era una religión más tolerante y más contemporizante con la situación del imperio, por lo que muy presto se captó la simpatía de muchos cortesanos y de la misma reina. El fuerte quebranto creado por las dos corrientes religiosas alcanzó la fase más aguda bajo Amenofis IV. Amenofis III desapareció de la escena política y murió después de haber mandado llevar por dos veces la milagrosa estatua de Ištar de Nínive.

El sucesor de éste fué su hijo Amenofis IV (1377-1358), célebre por la reforma religiosa que intentó. Fué educado en la religión de su madre, y enemigo declarado del dios Amón, a cuyo clero hostigó así como al culto que seguían su mujer Nefertiti y su corte. Llegando hasta el fanatismo en su culto a Atón, cambió su propio nombre por el de Ekhnaton («Amado de Atón»), abandonó Tebas, consagrada a Amón, e hizo construir en la zona de El-Amarna una nueva ciudad, Akhetaton («Horizonte de Atón»). Doctrinalmente el nuevo culto fué muy superior a las religiones paganas contemporáneas: fuera de que tenía una clara idea del monoteísmo, predicaba bondad y amor para todos. Mas la despiadada lucha contra el dios Amón acarrió al rey muchos enemigos que a la muerte del soberano lucharon hasta el completo desquite.

Políticamente el reinado de Amenofis IV fué desastroso: el imperio egipcio sufrió pérdidas en Asia, como resultado de los hábiles manejos de los jeteos para sacar partido de las conocidas cuadrillas de habiru. Las vicisitudes de la lucha nos son conocidas a través de los documentos de El-Amarna (v.).

A Amenofis IV le sucedió su segundo yerno Tutankhaton (1358-1349), que, a consecuencia del triunfo del culto de Amón, cambió el nombre en Tutankhamon. [G. D.]

BIBL. — A. WEIGALL, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Paris 1949, pp. 126-54; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 43-50, con abundante bibliografía.

AMATINO (Códice). — v. *Vulgata*.

AMONITAS. — Gén. 19, 39 los enlaza con Lot y por ende con los arameos. La nomenclatura confirma semejante parentela con los hebreos (cf. los nombres de Nahaš [I Sam. 11, 1], Hamûn, Na'amah). Su dios Milcom (I Re. 11, 5-33; II Re. 23, 13) es el cananeo Malcum, que se transformará en Melek, Molek y finalmente Molok. En sus principios habitaron la región del desierto hasta el Jordán mar Muerto y desde el Arnón hasta el Yaboc (hoy el-Beqā).

Expulsados por los amorreos perdieron la parte occidental, que más tarde fué ocupada por las tribus israelitas de Rubén y de Gad (Jos. 13, 15-19; Jue. 11, 13-19 s.). Su capital fué Rabath-'Ammôn (hoy 'Amman). Fueron tenaces enemigos de Israel (cf. Jue. 3, 13) e intentaron recuperar el terreno perdido, pero fueron desbaratados por Jefe (Jue. 10, 11), Saúl (I Sam. 11, 1-11) y David (II Sam. 10, 12). Poco antes del reinado de Jeroboam II se ensañaron contra Israel (Amós 1, 13 s.) y después de la deportación de los israelitas (734 a. de J. C.) invadieron la tierra de Galad (II Re. 15, 29; Jer. 49, 1 s.). En 601 a. de J. C. se lanzan con tropas caldeas contra Jerusalén y se regocijan por su destrucción (587 a. de Jesucristo. II Re. 24, 2; Ez. 25). En los siglos VIII-VII fueron tributarios de los asirios, cuyos documentos hablan de los reyes amonitas (Bit-ammana): Sanipu bajo Teglatfalsar (728), Paduel vencido por Sanherib (701) y vasallo de Asaradón (673). Los amonitas se opusieron a la reconstrucción de Judá con miras a adueñarse de todo el país: el asesino de Godolías es dirigido por Baalis, rey amonita (Jer. 40, 14; 41, 2). Infiltráronse profundamente en su territorio los árabes (benê-qedem; Ez. 25). Se opusieron a Nehemías (Neh. 2, 19; 4, 7) y, después de la conquista macedónica, a Judas Macabeo. El asesino de Simón, último de los Macabeos (I Mac. 5, 5) se refugió al amparo de su tirano Gotila. [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. Paris 1933, p. 277 s.

AMOR. — v. *Caridad*.

AMORREOS. — Con este nombre se designa frecuentemente en la Biblia (Gén. 15, 21; Ex. 3, 8; 13, 5; 23, 23, etc.) una de las poblaciones que ocupaban a Palestina antes de ser ocupada por Israel, y a veces (Gén. 15, 16; Jos. 24, 15; Am. 2, 9) el conjunto de aquellas, a causa de la influencia que sobre ellas ejercía el grupo étnico propiamente amorreo. Los amorreos procedían del alto desierto sirioarábigo, al oeste de Mesopotamia. Así se desprende del análisis del ideograma (*Kur*) *Mari* (KI) (= país occidental) con que los de Mesopotamia designaban a *Amurru*, y del análisis de formas verbales y de los nombres personales de la primera dinastía de Babel, que fué amorrea, y finalmente de la religión amorrea, que presenta divinidades típicamente occidentales, como el *Dagón* de los filisteos, el *Tešub* de los jeteos.

Hacia el fin del tercer milenio los amorreos se difundieron en torno a aquella región: en Mesopotamia hallamos la dinastía de Larsa (s. XXII a. de J. C.), con reyes cuyos nombres son amorreos; los textos egipcios de Proscripción (s. XIX) los señalan como los enemigos de Faraón en Canán, donde los halla Abraham poco más adelante (Gén. 14, 7-13). En la baja Mesopotamia al apogeo de las actividades amorreas (primera parte del segundo milenio) se le hace coincidir con la fundación de la primera dinastía babilónica, célebre por su quinto monarca, Hammurabi. Casi al mismo tiempo estaba floreciente otro gran estado amorreo en Mari (la actual el-Hariri), en el Eufrates medio, donde las recientes excavaciones han dado a conocer el grandioso palacio real de Zimri-Lim y unas 20.000 tablillas que, en su mayoría, contienen correspondencia mantenida entre la corte de Mari y príncipes amigos y vasallos. Mari, destruida más tarde por Hammurabi, fué durante largo tiempo el más poderoso estado de Mesopotamia por su perfecta organización de gobierno y de la vida social, y en cuanto a cultura y religión fué, en virtud de su posición geográfica, uno de los mayores centros sincretistas del segundo milenio.

Después del paréntesis silencioso de los siglos XVIII-XV los amorreos reaparecen en escena en los documentos de El-Amarna (v.). En este período (1500-1300), *Amurru* es un estado limitado al territorio de la futura Siria: habiendo sido dividido, pasó a depender de Egipto. Con la ayuda de los jeteos recobra la independencia, pero es aliado y tributario de éstos. Firmase un primer tratado de alianza entre Aziru y el rey jeteo Shuppiluliuma (1380-1346), y la renovación que de ella hizo Tubbi-Tešub de Amurru con Mursilis II fué el máximo

fruto de tal servilismo. Cuando Ramsés II atacó a Zades (1287), los jeteos y los amorreos intentaron recobrarlo, pero en vano. Su suerte no mejoró, ni mucho menos, con la avanzada asiria. Luchando contra los amorreos, Teglafalasar I da el golpe de gracia incluso a Amurru. En Qarqar (854) también figura Amurru entre los de la coalición, pero su caída es definitiva. Con el engrandecimiento de Babilonia vemos a los amorreos como fieles servidores de Nabucodonosor II.

Costumbres y religión. Los más antiguos documentos nos presentan a los amorreos como nómadas. Y aquel nomadismo, que se servía del asno, pues el camello no había sido todavía domesticado, se veía constreñido por las exigencias naturales de este animal, que no permite largos viajes por el desierto.

Una descripción del s. XIX presenta a los amorreos como muy primitivos, coincidiendo con un himno sumero que los llama violentos, indóciles, salvajes, despiadados. Pero una vez que se sujetaron a la vida sedentaria, alcanzaron un gran progreso, principalmente en Babilonia (primera dinastía) y en Mari. En cuanto a la religión, sábese que los amorreos adoraban sobre todo al dios Amurru, semejante en todo al Hadad occidental: era el dios de la montaña del oeste, del temporal y de las inundaciones. Ašerah, señora de la llanura, es la compañera de Amurru, al que estaba consagrado el macho cabrío. El asno era un animal empleado frecuentísimamente en sus sacrificios.

Contactos con los hebreos. Según textos bíblicos, que no dejan lugar a duda (*Gén.* 10, 16; 15, 21; *Ex.* 3, 3; *Ez.* 16, 3), los amorreos precedieron en Palestina a los hebreos. Durante la invasión de los elamitas, los amorreos aparecen establecidos en las cercanías del mar Muerto y próximos a Hebrón, donde moraba también Abraham (*Gén.* 14, 7-13). En los tiempos del Éxodo son señalados por los exploradores entre los pueblos fuertes de las montañas (*Núm.* 13, 29). Pero en su viaje los hebreos se echaron sobre los amorreos ya en el Arnón y ocuparon sus tierras después de la negativa de Seón (*Núm.* 21). Además del Jordán (*Dt.* 3, 8 s.; 4, 47 s.; *Jue.* 11, 22), los amorreos dominaban los territorios sitos entre el Arnón y el Hermón. Pasados los primeros momentos difíciles de la ocupación hebrea, los mismos amorreos pudieron vivir tranquilamente junto a los hebreos durante toda la época de los Jueces. Sólo Salomón los reducirá prácticamente a servidumbre imponiéndoles un tributo (*I Sam.* 7, 14; *I Re.* 9, 20; *II Par.* 8, 7). [G. D.]

BIBL. — E. DHORME, *Les Amorréens*, en *RB.* 37 (1928), 63-79. 161-80; 39 (1930), 161-78; 40 (1931), 161-84; (*Recueil Édouard Dhorme*, París 1931, páginas 81-165); A. BEA, *Le mouvement amorritique*; *Les Textes de Proscrits*, en *Biblica*, 24 (1943), pp. 239-47; W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 2.^a ed., Baltimore 1948, pp. 239, 247; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 28-35.

AMÓS. — El más antiguo de los profetas escritores. Judío de Tecua, cerca de Belén, propietario, pastor, dedicado al cultivo y a la corta de sicómoros. Fué tomado de improviso por Yavé para destinarlo a ser profeta, particularmente en Israel (*Am.* 1, 1; 7, 9 ss.; 14 ss.; cf. 3, 7 s.), en los tiempos de Jeroboam II (783-743) y de Ozías, rey de Judá (783-757), dos años antes del terremoto que sobrevino durante el reinado de Ozías (cf. *Zac.* 14, 5). Probablemente predicó hacia el año 762 al 750 a. de J. C., según parece desprenderse de las referencias de Amós a las riquezas y a las conquistas que se dieron (*Am.* 6, 14; cf. *II Re.* 14, 25-28). Los acontecimientos parecen preparar el advenimiento de la dinastía de Jehú (842-815). Estando ausente Egipto y viéndose la indolente Asiria en otros compromisos después de haber postrado a Damasco, Jeroboam aprovechó la ocasión y, con afortunadas y fáciles conquistas, restableció los límites de Israel desde Jamat hasta el mar Muerto (*II Re.* 14, 25). Por el sur, Ozías sometía los pueblos colindantes. Las victorias desarrollaron las condiciones sociales y religiosas que ya venían fermentando. A los ricos (*Am.* 2, 14 ss.), a las clases privilegiadas (6, 4 ss.; 7, 12), ávidas de lujo (3, 12-15; 6, 4 ss., 10) y de lucros (5, 11; 8, 5 s.), contraponíanse las masas de pobres, de quienes indignamente se aprovechan los mercaderes y propietarios (2, 6 s.; 5, 11; 8, 4 s.), los magistrados y funcionarios sin conciencia (5, 12; 4, 1). Reinan el odio, la desidia (2, 12), los placeres (6, 4 s.; 4, 1). No se mencionan las orgías que acompañaban al culto de Baal: el antibaalismo, instrumento de política, era el programa oficial de la dinastía de Jehú y sirvió para someter la religión a su imperio (1, 13). Las alturas sagradas, Bétel, Dan, Beer-Sheba, Guilgal, son muy frecuentadas (4, 4 ss.) y hay en ellas un culto rico (5, 21 ss.); pero todo es simple formalismo e hipocresía (*ibid.* 8, 5), pues se da la coexistencia de ritos extranjeros, idolatría (5, 26), incestos (2, 7), libertinaje (6, 4 ss.). La mentalidad no es religiosa, sino laica: «presuntuosa exaltación del hombre y de su poder (6, 13), alimentada por un clero servil (4, 4 s.; 7, 12), que no iba encaminada hacia Dios. Era la negación de la Alianza (v.) del Sinaí.

Amós se levanta contra semejantes desvaríos; reclama energicamente los derechos de Yavé y los deberes de Israel: monoteísmo y observancia de los preceptos morales. La justicia de Dios castigará a la dinastía, destruirá la nación, sancionará a los ricos, hará desaparecer aquel culto vacío e idolátrico, aquel sacerdocio venal, y así conseguirá que Israel vuelva a la alianza mediante el castigo. Amós proclama audazmente estas terribles verdades en Bétel (7). Sólo un débil *residuo* será objeto de misericordia (3, 11 s.), el cual, unido al *residuo* de Judá (9, 9), continuará la alianza en la casa de David (9, 10-15) hasta la llegada del reino mesiánico. Amós dejó escritas en su libro las ideas esenciales de su predicación, cuyo tema central es la omnipotencia de Dios y la perpetuidad de la alianza, que desarrolla en tres partes.

1 (cc. 1-4). Reclama la alianza de Dios con Noé (*Gén.* 9, 1-17), sintetizada en el respeto a la persona humana para con todos los hombres. Así Yavé castigará los crímenes cometidos por Damasco, los Filisteos, Tiro, Edom, Amón, Moab («por haber quemado los huesos del rey», 2, 1 ss.), contra Judá-Israel (probablemente durante la anarquía que precedió a los reinados de Jeroboam II y Ozías). Pero castigará más aún los pecados de los bené-Israel, ligados con Yavé con una alianza especial (3, 4 s.; 4, 12 s.).

2. A la nación o estado (beth-Israel), Amós propone la elección entre una existencia con Dios o una existencia sin Dios (cc. 5-6, discursos y lamentaciones). Si Israel persiste en prescindir de los lazos de la alianza, en la conducta mundana, el destierro y el enemigo que asoma (Asiria) pondrán fin a todo y establecerán los derechos de Dios (5, 27; 6, 14).

3. Finalmente inculca al pueblo de Israel que es una comunidad divina («ammi», «pueblo mío»; cc. 7-8, las visiones que corresponden a los discursos precedentes). Quebrantada tal relación, la omnipresencia de Dios lo aprisionará como en un aro mediante el grave castigo inminente, después de haber buscado en vano el atraerlo con penas menores y limitadas. La conclusión (9) reasume los tres aspectos. Israel no puede sustraerse a la alianza, porque pertenece a Dios (9, 1-15); ora viva como los cuñados, porque todas las gentes, incluso los cuñados, son criaturas suyas (9, 7a); ora se forje un estado laico, porque Él es quien hace la historia, y Él hará que perezcan todos cuantos se imaginaban una historia autónoma (9, 7b.8 ss.). Y si llegare a ilusionarse con una misión «religiosa» respaldada por un culto impuro, por un sacerdocio hipócrita, por un so-

berano ambicioso, y por eso se creyere protegido contra el «mal», Israel seguirá siendo el «pueblo de Dios»: «Vosotros sois los únicos a quienes por amor he elegido de entre todas las tribus de la tierra» (3, 1 s.). Dios destruirá la ilusión y hará resurgir de las ruinas los símbolos de la alianza: David, el Templo, la tierra prometida (9, 10-15). Entonces será el retorno a la alianza concordada en el tiempo de la salida de Egipto (9, 14), que llegará a su perfección en el reino eterno del Mesías, su último fin.

Amós es la última llamada de la divina justicia antes del desastre. La escuela de sociología (D. Koigen, Max Weber, K. Cramer, A. Neher) demuestra con el método crítico, filosófico e histórico la naturaleza artificiosa y antihistórica del sistema wellhauseniano, que ignoraba en absoluto la alianza del Sinaí y, con generalizaciones contrarias al texto, creaba la confusión entre culto, sacerdocio e inspiración profética, religión interior, hablando de Amós como de un innovador, ¡fundador del monoteísmo y de la moral! Es preciso dejarse de esquemas apriorísticos y estudiar las profecías en el ambiente en que fueron pronunciadas. [F. S.]

BIBL. — J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, Paris 1919; A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, ibid. 1950; G. RINALDI, *Amos* (Biblia Garofalo), Torino 1953; J. PRADO, *Amós el profeta pastor*, en *EstB*, X-3, 1950-1951.

AMRAFEL. — v. Abraham, Hammurabi.

AMRI (hebr. Omri). — v. Israel (reino de).

ANA. — 1. *Madre de Samuel*. En la aflicción de la esterilidad se dirige con fervorosa oración hacia el Señor y hace el voto de consagrar al servicio divino la criatura que le naciese, como ya lo había hecho la madre de Sansón (*Jue.* 13, 1-5). Ejemplo de piedad y de gran fe. Obtenida la gracia, apenas destetado el niño (o sea, a los tres años: cf. *II Mac.* 7, 27), Ana cumple su voto y, después de ofrecer al Señor su hijo Samuel, lo deja en Silo, donde está el arca y el tabernáculo en que se custodia, con el anciano sacerdote Helí. Con un cántico de admiración y devoto agradecimiento celebra el poder, la sabiduría y la bondad de Yavé (*I Sam.* 1-2; 1-11). De él se hace eco el *Magnificat*. Al volver a Silo para la peregrinación anual, la piadosa Ana llevaba siempre a su hijito una túnica nueva, tejida por ella misma. Fue generosamente bendecida por el Señor, que le concedió otros hijos (*ibid.* 2, 19 ss.; cf. San Juan Crisóstomo, PG 54. 631-75).

2. *Esposa de Tobias*. v. *Tobías*.

3. *Madre de la Santísima Virgen*, según los apócrifos: *Protoevangelio de Jacob* (s. II) y sus derivados, que describen los pormenores siguiendo los pasos de la madre de Samuel: después de mucho tiempo de esterilidad, Ana, piadosa esposa de Joaquín, obtiene de Dios con su ardiente plegaria el nacimiento de María Santísima, a la que lleva al templo a los tres años para consagrarla al Señor. Si es que existe algún fundamento histórico lo han revestido falsamente de tales elementos secundarios. El culto de Ana es muy antiguo en Oriente (cf. Gregorio Niseno; Epifanio PG 42, 728; Juan Damasc. PG 96, 708). La Iglesia Latina celebra su fiesta el 26 de julio.

4. *La anciana y piadosa viuda de la tribu de Aser*, inspirada por Dios (ochenta y seis años, viuda desde el séptimo año de su matrimonio). Iba frecuentemente al Templo, donde pasaba la mayor parte del tiempo dedicada a la oración y a la mortificación. En el momento de la presentación, se acerca, por divina inspiración, a la sagrada Familia reconociendo al Mesías en el Niño; alaba a Dios por ello y apresúrase a comunicar la noticia a cuantos esperaban la liberación de Jerusalén (= la salvación mesiánica: liberación temporal, prenda de la restauración religiosa, como se canta en el *Benedictus* (v.). *Lc.* 2, 36 ss. [F. S.]

BIBL. — A. VACCARI, *La S. Biblia*, III, Firenze 1947, pp. 165-71; 2. A. MÉDÉRIELLE (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 349-59. 3. F. VIGOROUX, en *DB*, I, col. 629 s. 4. L. MARCHAL, *S. Luc.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 10), París 1946, p. 49 s.

ANANÍAS y Safira. — En la iglesia apostólica de Jerusalén hubo no pocos que practicaron el consejo evangélico desprendiéndose de los propios bienes (*Mt.* 19, 21; cf. 6, 24-34) y entregando su precio a los Apóstoles para mantenimiento propio y de los pobres (*Act.* 4, 32-37). Los dos esposos Ananías y Safira vendieron su propiedad, retuvieron, de común acuerdo, parte de su valor, y lo restante se lo presentaron a San Pedro, simulando dar todo. San Pedro descubre el fraude a cada uno de los cónyuges y les pronostica la muerte inmediata como castigo que Dios les infligía (*Act.* 5, 1-11). Ananías y Safira pecaron por hipocresía queriendo aparecer desinteresados y generosos; pecaron contra la justicia, pues con su simulación adquirían derecho al socorro de la comunidad; pecaron sobre todo mintiendo a los Apóstoles y, por lo mismo, al Espíritu Santo (= Dios: v. 3) que los iluminaba y dirigía. Mediante aquel castigo Dios proveyó

a dar testimonio de la autoridad divina de los Apóstoles, jefes de la Iglesia (v. 11). El v. 4: «Ananías era libre para vender la propiedad y para retener su precio» eliminó la tesis del comunismo en la Iglesia primitiva. [F. S.]

BIBL. — J. RENÉ, *Actes des Ap.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 11, 1), París 1949, pp. 87-91.

ANÁS. — Sumo sacerdote (6-15 a. de J. C.) nombrado por Quirino y depuesto por Valerio Grato. Vió a cinco hijos y al yerno Caifás entre sus sucesores (Fl. Josefo, *Ant.* 20, 9, 1; cf. 12, 2, 7). Detestábalo el pueblo a causa de la rapia que ejercía y por los monopolios de todo lo necesario para los sacrificios en el Templo (Strack-Billerbeck, *Kommo z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, II, pp. 568-71). Tan pronto como prendieron a Jesús lo llevaron ante Anás (*Jn.* 18, 13 con el cual se enlaza lo que después se dice en el v. 24). Esta audiencia era impuesta por la deferente cortesía, pues Caifás (s. 18-36 desp. de J. C.) era un dócil instrumento en manos de su hábil e influyente suegro. Por otra parte el cargo «comunicaba cierto carácter indeleble, en virtud del cual el sumo sacerdote, aunque depuesto, conservaba gran parte de sus derechos y de sus deberes, además del título» (Schürer, 274). Así San Lucas llama aún «sumo sacerdote» al depuesto Anás. (*Lc.* 3, 2; *Act.* 4, 6.) [F. S.]

BIBL. — E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1907, pp. 167-77; F. M. BRAUN, *S. Jean* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 10) París 1946, pp. 455 s.; J. RENÉ, *Actes* (ibid. 11, 1) 1949, p. 79 s.

ANATEMA. — El término griego ἀνάθεμα de suyo significa lo mismo que exvoto, objeto puesto sobre el ara, ofrecido a la divinidad (*II Mac.* 9, 16; *Jdt.* 13, 23; *Lc.* 21, 5), traduciendo el hebreo herem (del verbo hāram = separar, reservar) que de suyo expresa la «separación», la «prohibición» de un objeto. «Reserva que puede darse o para que el objeto (abominable) no contamine a otras cosas, o para que el objeto (santo o consagrado a Dios) no sea profanado. Existe por tanto un doble anatema: de abominación (*Lev.* 27, 29) y de oblación (*ibid.* 27, 28; *Núm.* 18, 44).

El primero exige la total destrucción. Dios lanza el anatema contra los cananeos para evitar el contagio de la idolatría: derrotadas las ciudades, a los hombres y a los animales se les da muerte, lo restante se hace pasto de las llamas (*Dt.* 7, 24 s.; 20, 16 s.; 25, 17 s.). Otros pueblos enemigos de Israel son asimismo objeto de anatema (*I Sam.* 15; *Is.* 34, 2; 43, 28; *Jer.* 26, 9; *Mal.* 4, 6). Algunas veces se compromete

tía Israel a cumplir tal voto a Yavé en orden a la ciudad que se pensaba atacar (Núm. 21, 2 s.; cf. I Par. 4, 41). Otras veces sólo se quitaba la vida a los hombres, y el botín se repartía (Jos. 10, 28-40), o se preservaban las vírgenes (Núm. 31, 18; Jue. 21, 11). Era ésa una costumbre de guerra, de actualidad entre los semitas (cf. stela de Meša, I, II s.; con referencia a los asirios: II Re. 19, 11; Is. 37, 11; en cuanto a otros pueblos: Tácito, *Ann.* 13, 57; César, *De Bell. Gall.* 6, 17).

El mismo israelita podía convertirse en anatema por el pecado de idolatría (Ex. 22, 19; ley del talión: quien hubiere sacrificado a los falsos dioses, será sacrificado, consagrándolo a Yavé; Dt. 13, 12-17); y si violaba el anatema apropiándose algún objeto (Jos. 7, 1.13-25; Dt. 7, 13 s.; II Mac. 12, 40), o respetando alguno que debiera ser destruido (ley del talión: vida por vida: I Re. 20, 38-42; cf. I Sam. 15, 32 s.).

Después del destierro se atenúa el anatema: en vez de la muerte del culpable se ordena la confiscación de sus bienes y el ser excluido de la comunidad (Esd. 10, 8), como se practicaba en tiempo de N. S.: era una especie de excomunión: ser echado fuera de la sinagoga (cf. Jn. 9, 22; 12, 42; 16, 2; Lc. 6, 22; Mt. 18, 15 ss.).

En el Nuevo Testamento se conserva la idea del anatema, pero el término ha desaparecido, si se excepta. *Gál.* 1, 8 s. «maldito, execrado»; I Cor. 12, 3 «separado» de Cristo; I Cor. 16, 22 para expresar el horror que debe experimentar quien no ama a Jesús. En I Cor. 5, 5; I Tim. 1, 20 en la pena de «entregar a Satanás» hay una alusión al anatema; mas la finalidad es absolutamente diferente, pues se trata de una pena medicinal para que el pecador se convierta.

El anatema de oblación es «la forma más solemne de donación, en la que el oferente no se reservaba nada para sí, sino que todo lo cedía irrevocablemente a Dios» (A. Vaccari). Así podían convertirse en anatema los animales y los objetos, que por eso pasaban a ser propiedad de los sacerdotes (Lev. 27, 21; Ez. 44, 29). Tal vez haya de reconocerse una alusión a tal oferta en Mc. 7, 11 (qorban). [F. S.]

BIDL. — F. VIGOROUX, en *DB.* I, col. 545-50; A. FERNÁNDEZ, en *RSer.* 5 (1914), 297-388; *id.*, en *Biblica*, 5 (1924) 3-24; J. BEHM, en *ThWNT.* I, p. 356 s.

ANDRÉS. — v. *Apóstoles.*

ANGELES. — Es transcripción del griego ἄγγελος equivalente a «nuncio», «mensajero».

Además de este significado (cf. *Núm.* 20, 14; *Jos.* 7, 22...) en los LXX toma también el de «nuncio celestial enviado por Dios» (p. ej., *Gén.* 16, 7 ...), lo mismo que en la Vulgata, si se exceptúan algunos pasajes (*Ecl.* 5, 5; *Is.* 18, 2; 33, 3; *Mal.* 2, 7).

Se les llama: ángeles de Dios (*Gén.* 28, 12; 32, 1); hijos de Dios (no porque hayan sido engendrados por Dios, sino porque forman parte de su familia (cf. los hijos de los profetas) (*Job* 1, 6; 2, 1; 38, 7); ejército de Yavé (*Jos.* 5, 14); ejército del cielo (I Re. 22, 19; *Gén.* 19, 1, 15, donde sólo son los ángeles que aparecen); forman parte de la corte de Dios (*Job* 1, 6; 2, 1; I Re. 22, 19); lo alaban (*Job* 35, 7); se comunican con él (*Gén.* 28, 12) y constituyen su ejército (*Gén.* 32, 7; *Jos.* 5, 13, 14; II Re. 6, 17).

Es distinto de éstos «el ángel del Señor» (mal' ak Yavé) que aparece aisladamente y comunica a los hombres los preceptos de Dios (*Jue.* 6, 11-16; los socorre (*Gén.* 16, 7-13; I Re. 19, 7; cf. II Sam. 14, 17); es sabio (II Sam. 14, 20); es protector del pueblo de Israel (*Ex.* 14, 19; *Jue.* 6, 11-14; 13, 2-5; II Re. 19, 35...), sólo una vez se opone a él (II Sam. 24, 16). En algunos textos se nota la distinción que hay entre él y Yavé (*Núm.* 22, 31; II Sam. 24, 16. *Ez.* 33, 2, 3), y en otros muchos aparece como si fuese el mismo Yavé manifestándose bajo forma sensible (*Gén.* 16, 7-13; 21, 7-20; cf. B. Stein, en *Biblica*, 19 [1938] 286-307).

Los ángeles son seres que están entre Dios y los hombres (*Tob.* 12, 12 ss.); muchas veces tienen un nombre específico: Gabriel (*Dan.* 9, 21), Miguel (*Dan.* 10, 13; 12, 1), Rafael (*Tob.* 12, 5); y también una encomienda determinada (Gabriel explica a Daniel «cómo sucederá la plena restauración desde la vuelta del destierro hasta la venida del Mesías» *Dan.* 9, 21 s.; cf. 8, 15; Miguel interviene: *Dan.* 10, 13; 12, 1). Los ángeles instruyen a los profetas (*Ez.* 49, 3; *Zac.* 1, 9), protegen al pueblo elegido (*Dan.* 10, 13; 12, 1), a los individuos (*Tob.* 12, 3), pero son meros ministros de la venganza divina (*Gén.* 19, 11; II Sam. 24, 17); intervienen en la promulgación de la ley entre los judíos (*Act.* 7, 53) (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, München 1952, pp. 554 ss.). Los ángeles se comunican con Dios (ofrecen las oraciones: *Tob.* 12, 12), constituyen su corte (I Re. 22, 19; *Job* 2, 1; 33, 23; *Tob.* 12, 15), tienen naturaleza diferente de la humana (*Tob.* 12, 19; cf. I Re. 19, 21; II Mac. 3, 24; *Sab.* 7, 23, donde se les llama espíritus), pero son inferiores a Dios y deben obedecerle

(Tob. 12, 20). Su santidad (Sal. 88 [89], 8; Job 5, 1) no es comparable con la de Dios (Job 4, 18; 15, 15).

El número de los ángeles es elevadísimo (Gén. 32, 1 s.; Heb. 2, 3; Dan. 7, 10); están divididos en jerarquías (Jos. 5, 13-15; Dan. 10, 13; 12, 1; Job 12, 15), p. ej., el grado de los Serafines (Is. 6, 2) que tienen la misión de alabar a Dios. Tal vez deban incluirse entre éstos los Querubines, los cuales, no obstante, se manifiestan bajo un aspecto no acostumbrado entre los otros ángeles del Antiguo Testamento. En Ez. cada uno tiene cuatro «sagomes» o aspectos, como los genios de Babilonia. Es seguro que también éstos son ángeles, pues están en comunicación con Dios y rigen su trono (cf. «Tú que te sientas sobre los Querubines»...).

En el Nuevo Testamento aparecen en el evangelio de la infancia, en la narración de las tentaciones en el desierto y de la consolación de Cristo en Getsemani. Son también los testigos de la resurrección de Cristo, pero jamás se muestran en su vida pública.

Asisten a la Iglesia naciente y la comunican los mandatos divinos (Act. 8, 26; 10, 3; 27, 23); ayudan a los apóstoles y son destinados a servir a los cristianos (Heb. 1, 14; Mt. 18, 10; Lc. 15, 10). Son inferiores a Cristo y a él están sujetos (Col. 1, 15 s.); serán ministros suyos al fin de los siglos, disponiendo las cosas para el juicio (Mt. 13, 41; 24, 31); ejecutarán la sentencia (Mt. 13, 39) y formarán el cortejo de Cristo a su regreso triunfante (Mt. 24, 31; Lc. 12, 8; II Tes. 1, 7).

Manifiéstanse bajo formas humanas, vestidos de blanco, como de un velo que deja transparente su naturaleza trascendental (cf. Mt. 17, 2-11).

En cuanto a las categorías angélicas es de notar que en el N. T. se habla de un arcángel cuyo nombre se silencia (I Tes. 4, 16). Otros nombres se leen en San Pablo, como los tronos, dominaciones, principados, potestades. En algunos lugares léense las virtudes en vez de los tronos (Col. 1, 16; Ef. 1, 21). Si a estos nombres añadimos los que están ya en uso en el Antiguo Testamento: ángeles, arcángeles, querubines y serafines, tendremos las nueve jerarquías angélicas. Pero esta opinión no tiene fundamento serio en la Sagrada Escritura ni en la tradición patristica (cf. F. Prat, *La teología de San Pablo*, II, México 1947, pp. 472 ss.).

[B. N. W.]

BIBL. — J. TOUZARD-A. LEMONNIER, en DBL, I, col. 242-62. ThWNT, I, 72-85; P. HEINISCH, *Teología del Viejo Testamento*, Torino 1950, pp. 139-47.

ANIMALES, puros e impuros. — Distinción establecida en Lev. 11 (cf. 20, 24 ss.), Dt. 14, 3-21. Son impuros y sobre ellos está la prohibición de comerlos (mas no el utilizar sus servicios, como en el caso del asno, del caballo, del perro, etc.) y de tocar sus cadáveres:

a) los cuadrúpedos que no tienen la pezuña hendida y no rumian (Lev. 11, 4-8): liebre, conejo — llamados rumiantes según el concepto popular respecto de los movimientos de la boca — que no tienen la uña hendida; el puerco que no rumia;

b) los animales acuáticos que no tienen aletas ni escamas (Lev. 11, 9-12): cetáceos, anguila, etc.;

c) de las aves (*ibid.* 11, 13-25): las de rapina, el avestruz, los insectos, a excepción de cuatro especies de langostas;

d) los reptiles (*ibid.* 12, 29-38.41 s.).

Trátase de prohibiciones muy antiguas (Gén. 7, 2-8; 8, 20; 43, 32), numerosísimas en la legislación mosaica, para la pureza moral de la que es símbolo la pureza ritual (Lev. 11, 44), por razones de higiene y para desterrar usos y ritos idolátricos (cf. Ex. 23, 19; Dt. 14, 21: «no cuezas un cabrito en la leche de su madre», rito campestre cananeo que nos ha sido revelado por los textos de Ras Shamra, poema de los dioses graciosos, 18 ss.); pero principalmente para establecer una barrera más entre Israel y las gentes idólatras.

En el tiempo de Jesús estaba fuertemente arraigada tal separación. Critican a N. Señor porque come con los publicanos (Mc. 2, 16; Lc. 15, 2); cf. especialmente la visión de los animales impuros que se le representó a San Pedro en relación con la conversión de los gentiles (Act. 10, 28; 11, 3), y el episodio de Antioquía (Gál. 2, 11 s.): los mismos judíos convertidos se oponen a tomar parte en la mesa juntamente con los gentiles. Tal separación entre Israel y las gentes fué abolida por el Redentor (Ef. 2, 14), y la ley citada queda también abolida (Act. 10, 13 ss. 28; 11, 1-8; Rom. 14, 11-20; Col. 2, 16.20 s.; I Tim. 4, 1-5; Heb. 9, 9).

[F. S.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lév.; Deutér.* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 2), París 1940, pp. 80-100.604-608.

ANTICRISTO. — Contrincante de Cristo y de su reino. En toda la literatura canónica y apócrifa no se ve este nombre fuera de las epístolas de San Juan.

En su discurso sobre la destrucción de Jerusalén, Jesús amonesta a sus discípulos para que estén atentos contra los engaños con que tratarán de atraerlos los pseudocristos o pseudo-

había cometido ciertos desmanes para destruir a Menelao (II Mac. 5, 2-10). Antíoco apeló a la crueldad y saqueó el Templo (I Mac. 1, 21-29; II Mac. 5, 11-20), y llegado que hubo a Antioquia determinó imponer el helenismo por la violencia.

Un ejército siríaco pasó a cuchillo a parte de la población, se puso asedio a Jerusalén, y se recibió la orden de ejecutar el plan de Antíoco. Impúsose el culto idolátrico bajo pena de muerte. Los judíos habían de inmolarse víctimas a Júpiter en las aras que se habían erigido por toda la Judea. Eligióse el puerco, animal inmundito entre los judíos, para que, después de sacrificado, lo comieran. Prohibióse la circuncisión, la festividad del sábado y todas las otras fiestas, e incluso la lectura de los libros sagrados, que debían ser entregados y quemados (I Mac. 1, 30-2, 70; II Mac. 5, 21-7, 42).

En el Templo erigióse una estatua de Júpiter Olímpico, y sobre el altar de los holocaustos se inmolaron sacrificios. Ésta es la horrenda abominación «abominatio desolationis» (Dan. 9, 27; 12, 11. Mediados de dic. 168: I Mac. 1, 57). Los judíos tenían que helenizarse o morir. Muchos apostataron, pero brilló el heroísmo de los mártires y el épico valor de los Macabeos (v.).

En el año 165 Judas Macabeo, victorioso, purificó el Templo y restableció el culto (I Mac. 4, 36-61; II Mac. 10, 1-8). Antíoco en guerra con los partos tuvo noticia de la derrota de sus generales en Judea, y poco después de un intento de saquear un templo de Elam, murió miserablemente por las montañas de Persia en la primavera del 164-163 a. de J. C. (I Mac. 6, 1, 16; II Mac. 9, 1-28; se contradice *ibid.* 2, 10-17, pero se trata de una simple cita). Esto fué el triunfo del judaísmo, señal manifiesta de que Dios asistía a Israel.

Ez. 38-39 había pronosticado simbólicamente la persecución de Antíoco y la victoria de Dios. Dan. 7, 20-25; 8, 1-27; 9, 24-37; 11, 36-45; 12, 1-11 la había predicho detalladamente. Eso explica cómo Antíoco se convirtió, así en la literatura canónica como en la apócrifa (cf. *Enoch etiop.* 83-90), en el tipo del opositor, de la oposición al reino de Dios, y por qué los términos empleados por Daniel al hablar de la persecución de Antíoco fueron repetidos por N. Señor (Mt. 24 y pasajes paralelos) y por San Pablo (II Tes. 2, 1-11) para predecir la gran persecución del judaísmo contra la Iglesia naciente, el terrible fin de Jerusalén y la victoria del reino de Dios (cf. Ap. 20 y Ez. 38-39), y por qué los Padres veían en Antíoco el tipo más exacto del anticristo. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme a J.-C.*, 3.^a ed., Paris 1931, pp. 50-56, 117; F. SPADAFORA, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, 8 s. 31-37, 61-134. Id., en *Enc. Catt.*, IV, 544-47.

ANTIOQUENA (Escuela). — v. Interpretación.

ANTROPOMORFISMOS. — Representación literaria (= expresiones metafóricas) de Dios en forma humana. Es la única manera de poder hablar concretamente del Infinito y del Invisible. Como ha habido que representar a Dios en el tiempo y en la historia, la Biblia ha hablado de Dios trayéndolo a un marco accesible a los hombres. Cf. Dante, *Par.* 4, 45-50:

Así conviene hablar a vuestro ingenio
que sólo en lo sensible ve y entiende
lo que de inteligible hay en el mundo.
Por eso la Escritura condesciende
con vuestra facultad, y pies y manos
a Dios también le pone y no las tiene.

Cf. San Jerónimo, PL, 25, 56, etc.; Sto. Tomás, *Summ. Theol.*, I, q. 1 a. 9.

Por eso se habla de ojos, de boca, etc., en Dios para expresar la omnisciencia, la revelación. Igualmente se le atribuye toda la gama de los sentimientos humanos. [F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, *Dio nella Bibbia, in Dio nella ricerca umana* (direc. de G. Ricciotti), Roma 1950, pp. 356-63; F. MICHAEL, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1950: cf. RB, 58 (1951) 473 s.

AÑO. — v. Calendario hebreo.

AOD. — v. Jueces.

APOCALIPSIS. — Es el libro profético del Nuevo Testamento que cierra el canon bíblico. Apocalipsis (1, 1) = revelación, que es lo mismo que «manifestación de Jesucristo como soberano y como juez» (cf. I Cor. 1, 7; II Tes. 1, 7; en el mismo sentido se toma en Lc. 17, 30; A. Romeo).

Esta última referencia es notable. En realidad el tema del Apocalipsis tiene mucha afinidad con el discurso de N. S. en Lc. 17, 22-18, 8, no tanto por la predicción del fin de Jerusalén, cuanto por la de las persecuciones que sobrevendrán a los fieles, y de la perenne victoria del reino de Dios, así como por la exhortación a la oración y a la perseverancia.

Del mismo modo el Apocalipsis se sirve de la enseñanza de N. S. según el otro discurso acerca del fin de Jerusalén (Mt. 24 y lugares paralelos). «En la lucha violenta, sangrienta y sin tregua, que el judaísmo sostendrá contra la

Iglesia, no será ésta la que sucumbirá sino el otro».

Es un aviso que vale para todos los tiempos, y que San Juan ha repetido y desarrollado en el Apocalipsis. «La persecución acompañará siempre a la Iglesia, la cual saldrá siempre victoriosa y purificada» (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, 1950, p. XI, 62-72).

«El fin del Apocalipsis es esencialmente práctico. La persecución que se hizo oficial hacia el fin del imperio de Nerón, se desencadenó violentamente incluso en el Asia Menor... Y a las iglesias de aquella región, con las cuales estaba especialmente en contacto, les escribió el apóstol para que no se desalentaran y perdiesen la fe. Escribe con la afirmación grandiosa y segura del triunfo final de Dios y de su reino» (G. Luzzi).

El paganismo del imperio romano, y particularmente el culto que se mandaba tributar al emperador (Ap. 13, 11-18; 14, 9 ss.; 16, 2) hallaba en el cristianismo una oposición irreductible.

Después de la persecución de Nerón empeoró la situación: había señales manifiestas de otra inminente tempestad contra la Iglesia, y principalmente en el Asia Menor, donde más fuertemente se había consolidado el cristianismo, pero donde también se daba la florescencia de tantos otros cultos paganos. Era, pues, natural que allí se tramase una formidable coalición de todas las fuerzas del panteísmo pagano contra la adoración del Dios único y trascendente, y de Jesús, único Señor y Salvador. Este era el gran peligro externo, y en realidad pronto se dio la persecución de Domiciano.

Los peligros internos provenían de las herejías incipientes, de las defecciones de los pusilánimes (2, 3-7.10 ss., etc.).

Los fieles que pudieran haber deducido del Evangelio que una vez desaparecido el primer enemigo acérrimo, el judaísmo, la Iglesia habría hallado la paz (cf. Mt. 24), ahora después del año 70 debían comprobar que el reino de Dios encontraba obstáculos y persecuciones por todas partes. No habían sido suficientes las persecuciones precedentes; ¿por qué no manifestaba su poder contra los enemigos de su reino?

Y aquí viene la respuesta de San Juan. El triunfo del Redentor, de su Iglesia es seguro; la Iglesia será siempre perseguida; la lucha de los poderes de las tinieblas contra ella durará por siempre en este mundo: pero la Iglesia saldrá siempre triunfante.

San Juan parte del enemigo que entonces estaba de actualidad, el imperio romano (la bestia, instrumento histórico del Dragón-Satanás.

la prostituta, Babilonia = Roma) para anunciar su futura derrota y completa ruina (12, 18-c. 13; 14, 9 ss.; 15-19), y afirmar el triunfo de la Iglesia, única que quedará victoriosa (14, 1-5. 11-20; 19, 1-10; 21-22, 5).

En torno a esta profecía central, San Juan pone en claro cuál es el plan de Dios acerca del desarrollo de su Iglesia, de los acontecimientos ya pasados (persecuciones de los judíos, destrucción de Jerusalén, persecución de Nerón, violenta, sangrienta, pero vencida), de la historia de Israel, que después del destierro experimentó la intervención del Señor contra sus enemigos (cf. Ez. 38-39, Gog y Magog = Ap. 20; el período de las persecuciones: tres años y medio = 42 meses ante la perennidad del triunfo de Cristo, se toma de la duración de la persecución de Antíoco Epifanes: Dan. 7, 25; 8, 14; 9, 27; 12, 7 = Ap. 11, 2 s.; 12, 6-14; 13, 5; y todas las otras imágenes tomadas de los profetas, especialmente de Zac. y de los evangelios sinópticos).

Lo que los fieles necesitan es la perseverancia (cf. Lc. 17, 26-37; Mt. 24, 13; 1 Tes. 5, 1-11), y deben saber que todo castigo es enviado por Dios como pena vindicativa para los malos, medicinal para todos, y purificadora para los elegidos (Ap. 6-9). ¡Ay del que pierde la fe y del que decae de su primitivo fervor!

La venida de Cristo para cada uno de nosotros está próxima: «Yo vengo como un ladrón: bienaventurado el que está en vela» (Ap. 16, 15 = Lc. 12, 37 s.; Mt. 24, 42 s.). El premio, la felicidad completa está en el cielo (2, 3-7).

«Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida. El vencedor no sufrirá daño de la muerte segunda» (2, 10 s.).

«Solamente la que tenéis, tenedla fuertemente hasta que yo vaya» (2, 25, etc.).

«He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras» (22, 12).

El tema se expresa varias veces, cf. p. ej.: «Pelearán (los reyes de la tierra, los poderes de Satanás) con el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de los señores y el Rey de los reyes; y también los que están con él, llamados y escogidos, y fieles» (17, 14).

Todo esto es un eco de la promesa de Jesús a sus discípulos: «En el mundo tendréis que sufrir, pero no temáis, yo he vencido al mundo» (Jn. 16, 33; y Lc. 18, 7 s.). San Juan procede por cuadros que frecuentemente se corresponden, repitiendo y desarrollando en las visiones posteriores los temas esbozados en las precedentes.

He aquí el esquema del Apocalipsis. Después de la visión de introducción a todo el libro (1, 9-20), en la que el apóstol, desterrado en Patmos, recibe del Redentor (presentado como un «Hijo del hombre» bajo un aspecto que muestra su carácter regio, sacerdotal y divino) la orden de escribir a las siete Iglesias de Asia para revelarles cosas presentes (su estado interior) y todo el porvenir (del mundo y de la Iglesia), siguen las siete cartas (cc. 2-3) que nos revelan los méritos y los deméritos de aquellas Iglesias, los peligros de las nacientes herejías, el odio de los judíos (sinagoga de Satanás), sembradores de errores, y exhortan a abrazarse con las tribulaciones, a perseverar ante la consideración del premio eterno.

La 2.ª parte (4-21, 8) comprende dos secciones. También ésta tiene su introducción majestuosa: Juan trasladado al cielo ve allí el trono de Dios y la corte celestial (c. 4; cf. *Is.* 6; *Ez.* 1-10; *Dan.* 7, 9 s.): entronización de Jesús Redentor, bajo la figura de un Cordero «como degollado», a quien compete la dignidad de Juez Supremo (sólo él abre el libro «de los siete sellos» o decretos divinos; c. 5; cf. *Jn.* 5, 22).

1.ª sección de las profecías (6-9, 21) sobre las plagas que afligen y afligirán a los hombres en general, malos y buenos, aunque con una suerte muy distinta que les espera después de la muerte. No se trata de fuerzas ciegas sino de instrumentos de los divinos designios.

Apertura del libro de los siete sellos: al abrirse el primero, aparece un jinete coronado, montado en caballo blanco = la soberbia, el espíritu de conquista (algunos, como Allo, ven en él una representación de Cristo victorioso, pero en desacuerdo con el contexto); a los sellos 2.º, 3.º y 4.º responden tres jinetes funestos que son otros tantos ministros de la divina justicia: guerra, hambre, peste. Al 5.º responde la oración de los mártires: «¿Hasta cuándo, Señor, Santo, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? Y a cada uno le fué dada una túnica blanca, y les fué dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos» (6, 10 s.).

De esta suerte también la persecución y el martirio entran en los admirables designios divinos. Estos castigos obran de un modo muy distinto sobre los buenos y sobre los malos. Para éstos son la ruina (6, 12-17; cf. *Lc.* 23, 30); para los buenos nunca falta la divina protección acá en la tierra, y luego la gloria

eterna (7, 1-17). En cuanto a la imagen de los preservados en virtud de la señal, cf. *Ez.* 9, 4; los elegidos de Israel son todos los cristianos piadosos: el *Israel de Dios* (*Gál.* 6, 16) es lo mismo que la Iglesia.

Cuando se abrió el 7.º sello se produjo en el cielo un silencio de media hora, lo que revela la terrible solemnidad del momento. En la siguiente visión de las siete trompetas las plagas anteriormente reseñadas en el cielo se muestran ahora en la tierra con sus devastaciones (8, 2-9, 21). Su sucesión no es cronológica; de ordinario estas plagas caen simultáneamente; en el Apocalipsis la sucesión es sólo descriptiva y sistemática. Visión introductiva: los siete ángeles reciben siete trompetas; un ángel ofrece a Dios el perfume de las oraciones de los santos (cf. *Gén.* 18, 22-32) y luego entrega la tierra al castigo echando sobre ella el incensario en llamas (8, 2-6).

Al sonar las cuatro primeras trompetas llueven calamidades sobre la tierra y su vegetación, sobre el mar y las aguas dulces y sobre los astros. Un águila anuncia «tres maldiciones» — las tres últimas trompetas — que afligen directamente a la humanidad (8, 13).

La quinta trompeta anuncia la primera maldición. Brotan del infierno nubes de langostas diabólicas, capitaneadas por el Ángel del Abismo, para atormentar moralmente a los hombres. Imagen de los pecados y de los remordimientos. De esta plaga se ven preservados los fieles (9, 1-12).

La sexta trompeta — segunda maldición — llega al colmo en las calamidades temporales. Jinetes diabólicos dan muerte a la tercera parte de la humanidad; pero *el resto no se convierte* (9, 13-21).

Así se subraya el fin que se propone la Justicia y la Providencia divinas al mandar plagas tan crueles: castigar y amonestar. Por eso se repiten tales plagas.

Un ángel poderoso desciende del cielo y trae un pequeño libro que da al Apóstol para que lo coma (= *Ez.* 3, 1-3). En él se contienen las profecías de los cc. 11-20. Con eso se confía a San Juan una nueva misión profética (*Ap.* 10). Y aquí tenemos la visión introductoria de la segunda sección (11-21, 8).

A esta segunda sección sirve de preludio inmediato la visión de los dos *testigos* que luchan durante 42 meses (tres años y medio) contra la Bestia (cuya descripción figura en el c. 13), que llegará a darles muerte, pero resucitan victoriosos, para triunfar por siempre en el cielo (11, 1-14). Es el ejemplo de la persecución de Nerón, en la que perecen el Príncipe de los

Apóstoles y San Pablo; pero la Iglesia permanece y se establece purificada y victoriosa (= 7.^a trompeta: 11, 15-18). Y sucederá en lo futuro como sucedió en lo pasado (J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenhague 1950; M. E. Boismard, en *RB*, 56 [1949] 540; P. Benoit, en *RB*, 58 [1951] 627 s.).

Un nuevo ejemplo. La feroz persecución del judaísmo, igualmente vencida por el reino de Dios, llegando incluso hasta el aniquilamiento del perseguidor. Una mujer celestial (la Iglesia, desde los Patriarcas) trae al mundo un Hijo (Jesucristo, ejecutor de la alianza establecida entre Yavé y Abraham), al que el Dragón, la antigua serpiente (cf. *Gén.* 3; en este caso el judaísmo), quiere devorar y engullir, sin lograrlo, pues es raptado y llevado al cielo. En vano se perseguirá a la mujer, que se refugia en el desierto (señal de las luchas y de los sufrimientos) durante tres años y medio. Al fin queda ella victoriosa y el coro celeste canta la caída del Dragón y el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra (12, 1-17; cf. *Mt.* 24, 31 s.; *Lc.* 21, 28.31).

Ahora es cuando comienza la sección estrictamente profética sobre la continua lucha y la ruina del imperio romano. Aun después de haber caído el imperio romano habrá reyes, etcétera, que continuarán la lucha contra la ciudad de Dios, pero siempre con el mismo resultado.

Las fuerzas contrarias salen al combate (12, 18-24, 5). El Dragón llama a los representantes que tiene entre los hombres con el fin de apoderarse de la Iglesia: manda salir del mar (del occidente) a la Bestia de las siete cabezas, soberbia y blasfema, que dominará al universo durante cuarenta y dos meses y perseguirá a los santos (12, 18-13, 10).

Sale de la tierra (de Asia) una segunda Bestia para inducir a los hombres, mediante la persuasión, a adorar a la primera, que está significada con el número 666 (valor numérico de las letras hebraicas Nron Qsar = Nerón); al que la rechaza se le proscribió y se le da muerte (13, 11-18).

Frente a la Bestia y sus adoradores se mantiene firme el Cordero sobre el monte Sión con sus fieles, vírgenes, sus primicias (14, 1-5). Unos ángeles anuncian sucesivamente la caída de Babilonia (preparación para los cc. 17-18), amenazan con la condenación a los que adoran a la Bestia y exhortan a los santos a que tengan paciencia y se mantengan firmes en la verdad de la futura felicidad (14, 6-13). En el juicio

del Hijo del Hombre se hará la selección (14, 14-20).

Anuncio y ejecución de los castigos que afligirán al perseguidor: siete copas de las que se vierten otras tantas plagas. Los reyes de la tierra se congregan en Harmagedón (monte de Magdo: nombre simbólico que anuncia el aniquilamiento de ellos); pero Cristo anuncia su venida y promete la felicidad a quienes están en vela y conservan sus vestidos. La gran ciudad, Babilonia, se desmorona (anticipación): cc. 15-16.

La ruina de la ciudad y del imperio, anunciada ya en 14, 8, e indicada en la séptima copa (16, 17-21), aparece ahora de nuevo y se desarrolla ampliamente en los cc. 17-19, 10.

El canto de triunfo en el cielo subraya la victoria de Cristo (19, 1-8). Igual suerte correrán las bestias (19, 11-21).

El cuadro siguiente (c. 20), con el famoso milenio, no describe lo que sucederá con el aniquilamiento del imperio romano y de los otros ministros temporales de las potencias infernales que luchan contra la Iglesia; no se trata de una sucesión cronológica sino únicamente de una recapitulación de los precedentes, si bien no una simple repetición, ya que no se dan tales repeticiones en este libro tan sabiamente ordenado.

La lucha contra la Iglesia (considerada siempre en su doble aspecto: militante y triunfante) aquí se considera en su causa invisible y espiritual: el mismo Dragón, o sea Satanás. No es nada nuevo, ni un episodio diferente de los precedentes que haya de sobrevenir allá al fin de los tiempos, sino siempre la misma lucha desde la encarnación del Verbo (c. 12) hasta el final de la fase terrestre de la Iglesia. Sólo que, en vez de pararse en los subalternos, San Juan se remonta hasta la misma cabeza invisible.

Los mil años del reino de Cristo son una cifra simbólica que indica únicamente una larga duración. De este reino participan todos cuantos, mediante el bautismo, pasan de la muerte a la vida del espíritu. Esta es la primera resurrección (cf. *Ej.* 5, 14; *Col.* 3, 1; *Jn.* 5, 24 s.). Satanás, aunque amarrado y virtualmente vencido (cf. *Ap.* 12; *Mt.* 12, 29; *Lc.* 11, 21), sigue obrando por medio de sus satélites en la tierra (Gog y Magog: 20, 8), y hará cuanto pueda por recuperar el dominio perdido, pero será aniquilado. Al fin tendrá lugar la resurrección general (llamada segunda resurrección), que será la clausura de la lucha para la Iglesia. Los justos estarán en el cielo con Cristo (cf. *I Cor.* 15, 22-25.51-57), en tan-

to que los malos se irán al fuego eterno con el cuerpo recuperado (Ap. 20, 11-21, 4).

El milenarismo no es más que una interpretación material y errónea del sobredicho milenio. Desconoce el simbolismo aquí dominante y sueña con una doble resurrección corporal, oponiéndose abiertamente a todo el Nuevo Testamento (F. Spadafora, *Testimoni di Geovà*, Rovigo 1951, p. 64-77).

3.ª parte. Visión de la Jerusalén celestial, esposa del Cordero (21, 9-22, 5). Es el lugar de todos los bienes espirituales; es la ciudad de Dios, el santuario celeste (7, 15; 11, 19), la *Mujer* del c. 12, la montaña de Sión (c. 14), la ciudad predilecta (c. 20). Aquí se la considera solamente en su gozo triunfante (en el Apocalipsis jamás se separan las dos fases de la Iglesia terrestre y celeste), gozo que comienza aquí abajo y se desarrolla en la eternidad. Es una imagen trascendente de la Iglesia, en la tierra y en el cielo, bajo el régimen de la gracia y de la gloria, en el tiempo y en la eternidad. Pero lo que proyecta la luz sobre toda la descripción es la gloria de su estado definitivo en la eternidad, en oposición con lo que se observa en las escenas de los cc. precedentes (11.12, etc.), donde se presenta a la Iglesia en su estado militante.

Conclusión y epílogo de todo el libro: 22, 6-21.

«La teología del Apocalipsis se resuelve en un poema cristosoteriológico. El Cordero inmolado y glorioso es el blanco de la contienda en esta lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad de Satanás: a él irán el cielo y la tierra. El Apocalipsis es la síntesis conclusiva de las ideas, de las esperanzas del Nuevo Testamento, y la profecía de los tiempos nuevos y últimos, o sea de la era mesiánica, era definitiva, iniciada con la Encarnación del Verbo» (cf. A. Romeo; J. Bonsirven, p. 58).

Toda la tradición (respecto a las dudas de algunos Padres, v. *Canon*), con sus testimonios históricos, y el mismo examen interno, están plenamente de acuerdo en reconocer al Apóstol San Juan como autor inspirado del Apocalipsis (1. 1) y del IV Evangelio (Allo).

«Las dificultades alegadas por los "críticos" modernos para negar la identidad de autor entre el IV Evangelio (las epístolas) y el Apocalipsis son las mismas que en el s. III alegó Dionisio de Alejandría: diferencias de composición, de ideas, de estilo. No puede negarse la diversidad, pero se explica en gran parte por la diferencia del género literario y de la materia expuesta. En cambio, aparecen entre las dos obras características afinidades (mú-

tiples y muy significativas) de pensamiento y de forma. La doctrina de ambas desemboca en una escatología trascendente, estriba en las ideas básicas de vida (eterna), luz, Cordero y Pastor. Verbo de Dios (sólo *Jn.* 1, 1-14; *I Jn.* 1, 1, y *Ap.* 19, 13), juicio divino, dos reinos opuestos (Dios y Satanás, cielo y mundo). Es común la índole y la visual del autor, la concepción dramática y espiritual, el procedimiento literario del paralelismo progresivo y de la concatenación entre las partes, comunes varios términos propios o particulares de San Juan (vida, verdad, *ἐντολή, μαρτυρεῖν*, etc.). Por eso críticos como A. Harnack y W. Bousset reconocen tal afinidad y precedencia en el IV Evangelio y en el Apocalipsis» (A. Romeo).

El género literario es el profético; basta recordar las imágenes que San Juan toma de los profetas y el tema del Apocalipsis. El término de Apocalipsis, «revelación», y la manera de recibir las comunicaciones divinas: visiones imaginativas y simbólicas, por más que se multipliquen, no son ajenas de dicho género (v. *Profetismo*; cf. *Is.*, *Ec.*, *Zac.*, *Dan.*), aun cuando hayan sido regustadas y exageradas hasta el ridículo por la *literatura apocalíptica* (v.), voluble y falsaria.

San Juan tuvo la celeste visión en Patmos, adonde había ido desterrado (1, 9), y allí escribió el Apocalipsis hacia el fin del imperio de Domiciano (h. 95 desp. de J. C.; según Eusebio y San Jerónimo, siguiendo a San Ireneo).

«El estilo es inconfundible: sencillísimo y solemne, majestuoso, muchas veces incluso patético; la monotonía alterna con el énfasis; el canto se transforma periódicamente en toque de trompeta; las frases van colocadas unas tras otras sin coordinación; el período se basa en el paralelismo. En las escenas simbólicas que se suceden, el paralelismo cede el puesto a una progresión característica hacia la espiral: la descripción, primero esbozada, aparece nuevamente para ser desarrollada e integrada» (A. Romeo).

Pese a tentativas, incluso recientes, en contrario (cf. M. E. Boismard, en *RB.* 56 [1949] 507-51), la crítica interna no deja dudas acerca de la unidad del Apocalipsis. «Es evidente la unidad arquitectónica del libro, en el que cada una de sus partes es inseparable del conjunto, ligadas como están por la ley de la concatenación, y salpicadas con la constante reaparición de algunos símbolos dominantes (Allo, LXXII-LXXV), que no se pueden separar. El Apocalipsis contiene una doctrina coherente y homogénea: el estilo, con sus extrañas anoma-

lías, es idéntico desde el principio hasta el fin; el lexicon presenta por doquier los mismos términos característicos: παντοκράτωρ, θρόνος, etcétera). Expresiones singulares y temáticas enlazan la introducción con la conclusión (1, 1, y 22, 6; 1, 3, y 22, 7-10, etc.) y las otras secciones entre sí (1, 6, y 5, 10; 3, 8, y 16, 15, etcétera: Th. Zahn, en *Neue kirch. Zeitschrift*, 37 [1926] 749-68) (A. Romeo).

Si se tiene en cuenta la naturaleza particular del libro — los símbolos tan frecuentes y las referencias a los libros proféticos — no hay que extrañarse de que existan divergencias en la interpretación del Apocalipsis desde la antigüedad hasta nuestros días.

A) Los primeros escritores, incluso Victorino de Pettau, quien por otra parte inauguró la teoría de la recapitulación, casi todos, por no decir todos, remitieron el Apocalipsis al fin del mundo. Según ellos tendríamos en el libro la predicción de los acontecimientos que precederán inmediatamente y acompañarán a la aparición del anticristo, su lucha, su derrota definitiva y el juicio final. Muchos cayeron en el error del milenarismo literal (Papías, San Ireneo, etc.). Esta orientación o sistema exegetico (que es el más antiguo) es llamado «escatológico». Aun hoy anda muy extendido (L. C. Fillión, M. Sales, J. Sickenberger, etc.).

B) La escuela jesuita española del s. XVII (en particular L. de Alcázar) restringe el ciclo profético del Ap. a los ss. IV y V. Así tendríamos una descripción simbólica de la lucha del judaísmo y del paganismo contra la Iglesia y la caída de la Roma pagana. J. Bousset (*L'A.*, 1689) precisa diciendo que la ruina del imperio está pronosticada hasta Alarico (Ap. 18) y solamente el milenio (c. 20) une los acontecimientos precedentes con el fin del mundo.

Entre los acatólicos modernos (E. Renán, H. J. Holtzmann, A. Loisy, cf. J. Luzzi), y en cierto modo los católicos P. Touilleux (*L'Apoc. et les cultes de Domitien et de Cybèle*, París 1935) y A. Gelin, el intervalo histórico a que alude el Apocalipsis está limitado únicamente al período contemporáneo (segunda mitad del siglo I).

C) Del s. XII (Ruperto de Deutz) en adelante, especialmente durante la edad media, se ve descrita en el Ap. toda la historia de la Iglesia, con especificaciones y aplicaciones imaginarias y arbitrarias que por su propia naturaleza muestran que semejantes tentativas exegeticas carecen de toda seriedad. Según Joaquín de Fiore (s. XII) habríamos de distinguir siete épocas de la Iglesia, coronadas con un milenarismo espiritual: la primera bestia sería

el Islam; y bien conocida es la enorme influencia que ejerció Joaquín en la edad media.

Para Nicolás de Lira, O. F. M. (1329), el milenio, verdadera edad de oro, comienza con las órdenes mendicantes.

«Este sistema superficial resulta sumamente arbitrario cuando desmenuza la profecía hasta convertirla en noticias de crónica, siguiendo un método que aún hoy seduce a muchos exegetas improvisados (p. ej., P. Clangor, *La grande guerra, massoneria, bolscevismo e l'avvenire del mondo nelle visioni profetiche dell'Ap.*, Brescia 1937; S. A. Jucker, *L'Ap. svelata*, Milano 1948)» (A. Romeo).

D) Finalmente, el recapitulativo explícito o implícito que se ve en los mejores representantes del primer sistema (Beda, Alcuino) es el único que, juntamente con el escatológico, puede llamarse tradicional. El Apocalipsis no expone acontecimientos futuros que se suceden cronológicamente, sino que, mediante diversos cuadros, que frecuentemente reproducen y desarrollan los precedentes, ofrece una visión profética de la lucha perenne entre Cristo y Satanás, con la victoria del reino de Dios militante y triunfante (así Victorino, Ticonio, San Agustín, *De civitate Dei*, XX; San Jerónimo). Siguiéronla Casiodoro, Ambrosio, Autperto, y ha sido sellada por el P. Allo (cf. A. Merk en *VD*, 8 [1928] 211-17; H. Höpf-B. Gut-A. Metzinger, *Intr. N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, páginas 532-36; entre los protestantes: E. Lohmeyer, H. E. Hill).

«Este sistema, que es sin duda el que mejor salvaguarda el carácter profético y unitario del Apocalipsis, debe acoger el fondo de verdad de los tres primeros» (A. Romeo). Y ésta es la exégesis anteriormente propuesta, que ahora es común entre los exegetas católicos, aunque con algunas divergencias respecto de ciertas perícopes: A. Romeo, H. Simon-J. Prado, 465-68; J. Bonsirven; M. E. Boismard, etc. (v. *Anticristo*). [F. S.]

BIBL. — A. ROMEO, en *Enc. Catt. it.*, col. 1660-1616; E. B. ALLO, *L'A.*, 3.ª ed., París 1933 (el mejor comentario); A. GELIN, *L'A.* (*La Ste. Bible*, ed. PLOT, 12), ibid. 1938, pp. 583-667; H. SIMON-J. PRADO, *NT*, 6.ª ed., Torino 1948, pp. 447-511; J. BONSIIVEN, *L'A.* (*Verbum Salutis*, 16), París 1951. * MINUESA, *Apocalipsis*, en *EstB.* (1935) 10-21 y 99-106; J. C. CEBEDA, *Esencia y marco del Apocalipsis*, en *CB*, XII (1955), pp. 128 s.

APOCALÍPTICA (Literatura). — Género literario perfectamente determinado que comprende los apócrifos «proféticos» del Antiguo Testamento (s. II desp. de J. C.). Aunque coinciden con los apócrifos «históricos y didácticos» en que dependen y proceden, en cuanto a la ma-

tería y la forma, de los libros proféticos del Antiguo Testamento, los proféticos se alejan y se distinguen de los mismos hasta el punto de crear un género aparte. El término «apocalipsis» = «manifestación», «revelación» (Ap. 1, 1), reservado en el canon bíblico a la única «revelación profética» de San Juan, atribuyese, desde el siglo pasado, a los escritos del género sobre-dicho por razón de su contenido. Muchos de esos escritos llevan ya ese título desde el año 50 después de J. C. En atención a la claridad, vale más hablar de *apocalíptica* o género apocalíptico, puesto que en realidad se trata de una simple ficción literaria de supuestos vaticinios posteriores a los acontecimientos, que no merecen mayor crédito que el que merecen los oráculos sibilinos. Por eso es mejor evitar la mímica, aunque sólo sea verbal, que nos induce a hablar de «apocalipsis sinóptico» (Mt. 24, etcétera) o de «apocalipsis de Daniel», por cuanto tenemos en ellos solamente una *verdadera profecía*, aun cuando en la forma se hallen algunos elementos (imágenes grandiosas, símbolos, etc.) desarrollados y exagerados por la apocalíptica.

Esta literatura nace en el s. II a. de J. C. El Israel renaciente atraviesa por el período más borrascoso.

El helenismo, que ha conquistado e invadido todas las regiones del gran imperio de Alejandro, se ensaña con todos sus atractivos y recursos contra el yaveísmo, que tiene su hogar en Jerusalén en el Templo restaurado. Los Seléucidas, desde *Antíoco IV* (v.; 168-164 a. de Jesucristo), intentan sofocar sangrientamente el yaveísmo, y en su tarea cuentan con no pocos traidores, incluso sacerdotes y sumos sacerdotes, que se convierten en sus odiosos instrumentos (cf. I, II Mac.). Tales situaciones trágicas se repetirán bajo el dominio romano (del 63 a. de J. C. en adelante) hasta la ruina de Jerusalén (70 desp. de J. C.). Piadosos y celosos yaveístas sentirán la necesidad de coadunar los corazones de sus compatriotas resolviendo las fuertes antinomias existentes entre las divinas promesas relativas al nuevo Israel (v. *Is.*, 2.^a parte, *Joel*, *Ageo*, etc.) y la dura opresión y miserable estado presente; entre la Providencia y las desdichas naturales. «La apocalíptica nace para justificar los caminos de la Providencia, alimentar el legítimo orgullo judaico quebrantado por las contrariedades, orientándolo hacia futuras auroras» (A. Romeo).

Todo el presente había sido «revelado», y se desarrolla conforme al plan divino; pero también ha «revelado» Dios su próxima intervención. «Pronto visitará y ensalzará Dios a su

pueblo; irán cumpliéndose todas las promesas de gloria futura...; Israel será liberado y vengado; bajo la dirección de Yavé y de su Mesías se verá saturado de paz y de abundancia; volverán las doce tribus para ejercer su dominio sobre las naciones dominadas y pisoteadas» (A. Romeo).

Substancialmente el tema es el profético del «día del Señor»; de condenación para las gentes y para los malos, y de salvación para Israel. Pero queda enteramente limitado al campo nacionalista y temporal, si no exclusivamente, por lo menos con preponderancia (v. *Mesías*). Este tema esencial va englobado en una serie de numerosos y variados temas que miran al pasado y al presente, y que también se dicen «revelados» para así dar mayor crédito al resto. Formación del mundo material, creación de los ángeles, caída de los mismos, diluvio; constitución de los cielos; diferentes categorías de ángeles; secretos astronómicos y cosmogónicos; morada de las almas después de la muerte; prisión de los ángeles malos, etc. Y en cuanto al tema central: intervención todopoderosa de Dios descrita plásticamente y en sus detalles, última lucha de los enemigos contra Israel, victoria final de los justos, la nueva Jerusalén, la resurrección, suerte final de los buenos y de los malos. Las preocupaciones por el futuro ocupan un puesto preponderante; pero no es posible reducir la apocalíptica a la escatología: la apocalíptica es mucho más amplia (J. B. Frey).

No pudiendo presentarse como profetas, pues la época de éstos se consideraba como cerrada hacia tiempo (I Mac. 4, 46; 9, 7), los autores apelan a un procedimiento literario no del todo desconocido (los pitagóricos, p. ej., lo conocían) y se esconden con nombres de patriarcas y de grandes profetas, presentando sus escritos como «revelaciones» antiguas, escondidas hasta entonces (esoterismo) y dejadas a la posteridad por Adán, Enoc (especialmente por éste, dada la creencia en su ascensión al cielo estando aún en vida), Moisés, Elías (en igual situación que Enoc), Esdras (el gran restaurador del nuevo Israel), etc.

El autor finge, por ejemplo, que Enoc recibe las noticias que luego entrega al escritor (seudonimia) mediante un ángel que a veces le acompaña durante su demora entre los bienaventurados. De esta manera incluso el pasado y el presente son presentados como «revelación» para el futuro y no como narración histórica. Aparece como comunicada al antiguo patriarca o profeta ordinariamente a guisa de «visión». Las descripciones van amañadas con

una terminología indeterminada, vaga, propia de semejantes visiones, con frecuente uso, que llega a ser abuso, de *símbolos*, a propósito para poder anunciar con la misma vaguedad y oscuridad el inminente futuro. A la vista del cumplimiento de cuanto se refería al pasado y al presente, animábase al lector a esperar con firme confianza la realización de las promesas extraordinarias de liberación y el triunfo para un futuro inmediato.

Trátase de composiciones estudiadas, de bufete, fruto de una erudición adquirida con los libros, hilvanados de imágenes y motivos, en su mayoría tomados de los libros proféticos (*Ez.* 1, 38-48; *Zac.*; *Dan.* 2.7-8.11-12), pero agrandados, exagerados, como fruto de una fantasía encendida, rayanos en la monstruosidad y en el ridículo. Los símbolos, que en los libros proféticos aparecen breves, eficaces y aplicados con claridad, en la apocalíptica carecen frecuentemente de todas estas dotes: son oscuros, como las alegorías y otras imágenes, fatigan por su continuidad y prolijidad, y a veces por el mal gusto que ha privado en la elección, en el realismo exagerado y en la falta de lógica. La fantasía está a la altura de la inspiración divina y del talento poético.

«La apocalíptica desmenuza y da visos de novela a las profecías con una sutileza mezuquina y cerril que desembocará en la especulación cabalística» (A. Romeo). La apocalíptica es en comparación con la profecía lo que la *Mishnah* en comparación con la *Torah* (A. Sabatier). «El vidente ha de ser sublime, pues el asunto que trata lo exige, y muchas veces no es más que enfático o erudito; en su estilo es cualquier cosa, menos naturalidad y sencillez. Sólo es sincero y eficaz el autor cuando en él asoma el hombre con las pasiones de su tiempo, cuales son el odio, a veces atroz, contra los gentiles, una ardiente simpatía hacia Israel, la angustia por una fe que quiere sea inquebrantable» (M. J. Lagrange). El mejor en cuanto al estilo es el *IV de Esdras*.

Mientras el profeta peca por su realismo y pone al desnudo, a veces con rudeza, las calamidades colectivas e individuales, haciendo converger el presente, el pasado y el mismo futuro en una lección eficaz, en una apremiante exhortación a que se procure un cambio eficaz y práctico en la conducta moral de sus contemporáneos, la apocalíptica se evapora en la morbosa espera de la revolución y de la consiguiente liberación; es una visión estática, un monólogo medio lanzado a los vientos. La apocalíptica nació en el s. II a. de J. C. y se desarrolló y acrecentó en los dos siguientes,

durante los cuales ejerció un enorme influjo. A ella se debe, como a causa principal, la formación progresiva de ese fogosísimo nacionalismo que desembocará en la rebelión contra el imperio romano. De ella procede el descenso de las visuales universalistas y espirituales de los profetas en orden a la salvación mesiánica, y así se explica la ciega confianza de los judíos en que vendrían extraordinarias reivindicaciones nacionales vaticinadas por falsos mesías y seudoprophetas.

No se ha logrado identificar el círculo judaico del que salió la apocalíptica. Es considerado como probable el que muchos «apocalipsis» hayan sido debidos a los *esenios* (v.). Para su elenco v. *Apócrifos*. Fuera de la dependencia literaria de la epístola de Judas (v.), no aparece en el Nuevo Testamento ninguna cita ni alusión a la apocalíptica. «Pero es innegable la influencia de la apocalíptica judaica en los escritores judíos de escatología; de ella proviene el milenarismo de Papías, Hipólito y otros» (A. Romeo), la esperada venida de Enoc y de Elías al fin del mundo, la mitigación de las penas de los condenados, etc.

Como género literario tuvo muchos imitadores cristianos. Se han perdido los numerosos apocalipsis de los gnósticos. Se conservan, entre los más antiguos, el apocalipsis de San Pedro, el de San Pablo, el de la Santísima Virgen (v. *Apócrifos*). Pero aquí todo es muy diferente. Nos hallamos con las visiones, los viajes y las descripciones del pasado, pero con el fin, común con los otros apócrifos, de satisfacer la piadosa curiosidad, con intenciones didácticas y preocupaciones parenéticas. «El esquema apocalíptico sobrevivirá en la edad media vivificado por la fe y por el arte» (A. Romeo). [F. S.]

BIBL. — J. B. FREY, en *DBI*, I, col. 326-54; E. AMANN, *ibid.*, col. 525-33; A. ROMEO, en *Enc. Catt.*, II, 1, 1615-26; E. SCHÜLER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.ª ed., Leipzig 1911, pp. 268-468; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2.ª ed., París 1931, pp. 70-90; E. B. ALLO, *Apocalypse*, 3.ª ed., *ibid.* 1933, pp. XXVI-XXXIV.

APÓCRIFOS. — Para los católicos los apócrifos son escritos que, por no haber sido inspirados, no fueron admitidos en el canon de los libros sagrados, a pesar de que, o por el título o por el contenido, ostentasen autoridad divina e inspiración, y no obstante haber sido considerados como canónicos algún tiempo, al menos por algunos escritores o por alguna iglesia particular. Los protestantes llaman apócrifos a nuestros deuterocanónicos (v. *Canon*) y seudoeptígrafos a nuestros apócrifos. Este concepto responde a la denominación de «libros

extraños» (*hisonim*) aplicada por los hebreos a partir del s. II desp. de J. C. a los libros que no figuraban en el canon palestinese y cuya lectura había sido prohibida. Pero el nombre *ἀποκρυφος*, «desconocido, metido en un escondrijo», es igual a *genuzim*, «rótulos retirados de la circulación, y el *genizah*, escondrijo». Entre las sectas religiosas y filosóficas de la antigüedad se aplicó el término a los escritos fundamentales que contenían las doctrinas esotéricas.

Apócrifos del Antiguo Testamento. El procedimiento literario que consiste en atribuir una composición a un personaje bíblico, frecuente después de la cautividad (*Job, Cant., Eclo.*), se hace muy corriente a partir del s. II después de J. C. Aun sin excluir la probabilidad de que ciertos escritos daten de la época persa y helenista, el florecimiento de esta literatura pseudónima abarca los dos siglos anteriores y los dos posteriores a Jesucristo. El género literario predominante es el apocalíptico. Mas no faltan composiciones con tendencia haláquica o jurídica, con el fin de explicar la ley mosaica o precisar sus aplicaciones; escritos haggádicos o morales, para ampliación pseudohistórica de las narraciones bíblicas, que sirven de base a pías exhortaciones, es decir, a la enseñanza y especulaciones éticas; las composiciones nómico-sapienciales; comentarios... Luego es característica la mezcla de géneros diferentes en una misma composición. Estos libros, traducidos del hebreo o del arameo al griego y aceptados, al menos en parte, por los cristianos, frecuentemente por conducto de los judiocristianos, han llegado hasta nosotros en la versión griega y en las recensiones latinas, etíopes, siríacas, paleoslavas, etc. Muchos fueron retocados por los cristianos, y hasta reconstruidos a fondo, si no compuestos íntegramente, y con visibles referencias a las traducciones judaicas.

Se ha convenido en excluir del cuerpo de los apócrifos del Antiguo Testamento a los escritos hebraicos, entre los cuales las palabras de Ahikar (pap. de Elefantina, s. V a. de J. C.), las obras de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría. Exclúyese igualmente la literatura puramente sectaria de los esenios de Kh. Qumrán, pero no los libros apócrifos sin impronta esénica hallados en las mismas grutas. Los apócrifos así delineados se dividen en Palestinoses (I) y Alejandrinos (II), pero, por razones de comodidad, los libros homónimos deben colocarse juntos.

Libro de Enoc (el I *Enoc*, *Enoc* etíope) es el más importante y el que más influencia ha

ejercido: es típico de la teología judaica en los últimos siglos a. de J. C. Está dividido, por el mismo autor, en cinco partes. En la primera (cc. 1-36), Enoc anuncia el juicio final, narra la caída de los ángeles y describe los viajes de ultratumba. La segunda (cc. 37-69) presenta los novísimos en tres magníficas «parábolas»: la suerte de los justos y de los malos, el juicio mesiánico realizado por el Hijo del Hombre, la felicidad de los elegidos. La tercera (cc. 72-82) contiene un tratado de astronomía. En la cuarta (cc. 83-90) se describe el diluvio y la historia del mundo, ésta bajo los símbolos de bestias, y análoga, por su contenido, al «apocalipsis de las semanas» en los cc. 91 y 93. La quinta (cc. 91-101) contiene exhortaciones a los justos y maldiciones contra los malos. Hay en él también algunos pasajes tomados del libro de Noé (p. ej., c. 106 s.), apenas retocados.

Los comienzos de la literatura de Enoc se remontan a época antigua. La redacción de sus partes debe encuadrarse en los dos siglos anteriores a Jesucristo. El último retoque y compilación definitiva del «corpus» heterogéneo actual debe atribuirse a un esenio, tal vez del s. I desp. de J. C., aunque sin excluir el ambiente judiocristiano que medió entre las dos guerras (70-132).

Entre los ms. de Qumrán parece que falta el original del I de *Enoc*, no obstante haberse hallado fragmentos de la I parte y de la IV; fragmentos de un amplio tratado de astrología, resumido en la III parte; fragmentos de las parábolas de Enoc, diferentes de las de la II parte; del libro de Noé (en hebr., en tanto que los otros están en arameo). Hasta el s. III después de J. C. circulaban separadamente unas partes del libro de *Enoc*, desde entonces traducido al griego, y especialmente la V parte bajo el título de «La epístola de Enoc», conservada en el pap. Chester Beatty-Michigan (ed. C. Bonner, Londres 1937).

Libro de los secretos de Enoc (el II de *Enoc*). Describe el viaje de Enoc a través de los siete cielos, representando así un conjunto característico de las creencias de un ambiente hebraico de la diáspora alejandrina en el s. I desp. de Jesucristo, que pudiera ser atribuida a los *Terapeutas* (v.), egipcios hermanos de los esenios. Este libro, escrito en griego, conocido de Orígenes y de los talmudistas, luego perdido y olvidado, fué hallado a fines del siglo pasado en la versión paleoeslava.

Jubileos (*Leptogénesis*). Así llamado porque divide la historia del mundo según los períodos de cuarenta y nueve años: desde la creación

basta la velación del monte Sinaí habría cuarenta y nueve jubileos. Bajo la forma de las revelaciones que hizo Dios a Moisés contiene la paráfrasis del Génesis y de los primeros capítulos del Éxodo. La primera redacción tal vez se remonte al s. III a. de J. C., y la definitiva a mediados del II. Este escrito gozaba de gran autoridad entre los esenios, quienes se guiaban por el calendario característico en él contenido. Entre los manuscritos de Qumrán se han hallado hasta ahora fragmentos de cuatro ejemplares de los Jubileos, que exhiben un texto hebraico notable por su identidad con las versiones secundarias que se han conservado, la etiope y la latina. Hay también restos de una recensión siríaca (E. Tisserant, en *RB* 30 [1921] 55-86.206-32).

Testamento de Levi. Este escrito aramaico sólo se ha conservado en los fragmentos de la Geniza de El Cairo (en *JQR*, 12 [1900] 651-61; 19 [1907] 566-83; R. H. Charles en la edición de los *Testamentos de los Patriarcas*, juntamente con un fragmento griego) y de las grutas primera y cuarta de Qumrán. Es muy antiguo, quizás de la época persa. Hacen uso de él el I de *Enoc* y *Los Jubileos*, y aparece resumido en el *Testamento de Levi* del apócrifo siguiente. La parte principal contiene las prescripciones rituales para el servicio del templo.

Testamento de los XII Patriarcas. Se presenta bajo la forma de amonestaciones dadas por los hijos de Jacob en el lecho de muerte, sistemáticamente divididas en tres partes: historia, parentesis, profecía. Este libro contiene «summam theologiae moralis» de los ambientes pietistas del judaísmo, poco antes de asomar la era cristiana. Las consideraciones éticas sobre las virtudes y los vicios, y las especulaciones dualísticas acerca de la existencia de dos espíritus y de dos vidas, van entrelazadas con elementos haggádicos (p. ej., guerras de Patriarcas en el Testamento de Judá), rituales, polemistas (contra el sacerdocio oficial), escatológicos (los dos Mesías, tres o siete cielos). Los prototipos de algunos de los testamentos son probablemente bastante antiguos. Una fase de esta literatura ha sido fijada por E. J. Bickerman en los comienzos del s. II a. de J. C. (en *JBL*, 69 [1950] 245-60). La compilación actual data, como de ordinario, de los comienzos del s. II a. de J. C., y se remonta más bien al período de entre las dos guerras judaicas, pues parece que faltan los ejemplares de los *Testamentos* entre los manuscritos de Qumrán. Del texto original, probablemente hebreo, se ha conservado la versión griega, de la cual proceden la aramea y la eslava.

Salmos de Salomón. Colección de 18 salmos redactados en hebreo por uno o varios autores de cariz farisaico, entre los años 80 y 40 del s. I a. de J. C., bajo la impresión de la ocupación de Jerusalén por Pompeyo (a. 63). La versión griega se halla en las ediciones de los LXX; la siríaca en la edición de J. R. Harris y A. Mingana, Manchester 1916-1920. (En los manuscritos siríacos figuran entre ellos las *Odas de Salomón*, escrito cristiano sectario del s. III después de J. C.).

Asunción de Moisés. Antes de morir, Moisés revela a Josué las vicisitudes de Israel desde la conquista de Palestina hasta la muerte de Herodes el Grande (4 a. de J. C.). Sólo queda de él la traducción latina en un manuscrito de la Ambrosiana.

Ascensión de Isaías. En un escrito cristiano del s. III-IV se incorporó la narración del martirio de Isaías, de origen judaico (s. I desp. de J. C.). Se conserva completo en la versión etiope y fragmentariamente en la griega (pap. Amherst I) y en la latina.

Vidas de los Profetas. Las breves narraciones de las vidas de los profetas, recogidas entre las tradiciones populares hebreas, fueron ampliadas con rasgos doctrinales y exegéticos en los ambientes judocristianos hacia el fin del s. I desp. de J. C. Existe una reciente edición del texto griego, debida a C. C. Torrey, Filadelfia 1946.

Antigüedades Bíblicas de Salmos — Filón. Resumen haggádico de los primeros libros de la Biblia con la historia de los judíos tratada por extenso. Probablemente fueron escritas en los últimos años del s. I desp. de J. C. Consérvanse en la versión latina (G. Kisch, *Notre-Dame, Indiana* 1949).

IV de Esdras. Tal vez sea éste el libro más bello que nos ha transmitido la literatura apócrifa hebrea. Fué grandemente difundido tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano, y en el curso de su transmisión recibió algunas añadiduras cristianas. El apócrifo judío no contiene más que los cc. 3-14 de la versión latina (en el apéndice de la Vulgata). Los cc. 1-2 constituyen el *V de Esdras*, y los cc. 15-16 el *VI de Esdras*. Divídese en siete visiones. Con un lenguaje enérgico, el autor, que es un hebreo ortodoxo de la escuela moderna (h. el año 100 desp. de J. C.) pregunta a Dios la causa de las calamidades que oprimen al pueblo elegido, discute el problema del mal sin llegar a soluciones satisfactorias, contempla la era escatológica inminente, el juicio (del que salen pocos que se salven), la gloria futura de Jerusalén. De él dependen los escritos homónimos, cristianos y

muy posteriores, como *El apocalipsis griego de Esdras* y *La visión del mismo Esdras*.

II de Baruc (*Apocalipsis siríaca de Baruc*). Este libro, que no tiene divisiones escuetas, trata los mismos problemas que el *IV de Esdras*, si bien presenta una escatología diferente y ofrece un apocalipsis original de la historia del mundo (cc. 53-76). Su autor debió de vivir bajo el imperio de Trajano o el de Adriano, pues pertenecía a la escuela rabínica más rigurosa. No se ha conservado más que en un manuscrito, el de la Peshitto milanesa, juntamente con el *IV de Esdras*. En cambio se halla en varios manuscritos, *La epístola de Baruc a las nueve tribus y media* (cc. 78-87). Un poco posteriores son dos escritos homónimos: el *III de Baruc* (*Apocalipsis griego de Baruc*) y el *IV de Baruc* (*Restos de las palabras de Baruc, Paralipómenos de Jeremías*). Parecen ser también del s. II desp. de J. C. el *Testamento de Job*, conservado en griego, y la *Vida de Adán y Eva*, en latín, griego, armenio, eslavo (publicada bajo el título erróneo de *Apocalipsis de Moisés*).

III de Esdras. Presenta las traducciones griegas de varias secciones de los libros canónicos: *Par-Esd-Neh.* y además un punto propio (cc. 3, 1-5, 6): la disputa de los tres guardias del cuerpo en presencia de Darío I; en la tercera disputa sale victorioso Zorobabel con el encomio de la Verdad-Sabiduría. En los LXX se le coloca en el primer puesto como *I de Esdras*, en la Vulgata va en el apéndice como *III de Esdras*.

Libro III de los Macabeos. Esta novela edificante expone una supuesta persecución de los hebreos alejandrinos por parte de Tolomeo IV Filopátor (221-204), concluida con un rescate milagroso, del que se hace una conmemoración anual. Fué compuesto en Alejandría en el s. I o II desp. de J. C. Es considerado como canónico en las iglesias griega, siríaca y armenia.

IV de los Macabeos. Diatriba estoica, escrita al aparecer la era cristiana, para demostrar que «la razón directa de la piedad (ὁ εὐσεβῆς λογισμός) posee el poder supremo sobre las pasiones». Después de las pruebas teóricofilosóficas, se proponen ejemplos históricos: Onías y Apolonio, martirio de Eleazar, martirio de los siete hermanos y de su madre. Hállase en varios manuscritos de los LXX, de la Peshitto, de la Vulgata.

Epístola de Aristea. Es una apología del judaísmo, escrita hacia el año 100 a. de J. C., atribuida a un pagano, Aristea, oficial de Tolomeo II Filadelfo (285-245). El tema central es la historia de la traducción griega del Pentateuco llevada a cabo por los 72 traductores ha-

cia el año 250. No puede negarse un fondo histórico a la narración.

Óráculos sibilinos. Al lado de la vasta literatura sibilina pagana circulaban desde el s. II a. de J. C. los escritos sibilinos de los hebreos alejandrinos. Entre los 12 libros que se conservan de origen judío y que están relativamente inmunes de añadiduras cristianas figuran el III (s. I a. de J. C.), el IV (posterior al año 79 desp. de J. C.) y el V (en tiempo de Marco Aurelio). En los otros libros andan mezclados elementos judaicos, paganos, cristianos, judío-cristianos, gnósticos y heréticos. También es de origen alejandrino la *Oración de Manasés*, que se halla en el apéndice de la Vulgata.

P. Benoit publicó (en *RB* 58 [1951] 549-65) un fragmento papiáceo de un escrito hebreo del s. I desp. de J. C.

Mencionaremos, por último, los apócrifos cristianos de los siglos III y IV, que utilizan las tradiciones judaicas: varios libros de Adán y Eva, *Apocalipsis de Abraham*, *Testamentos de Abraham, Isaac y Jacob*, *Apocalipsis de Elias y de Sofonías*, *Apocalipsis de Sidraj*, *Apocalipsis de Ezequiel*, *Historia de José y de Asemet*. [J. T. M.]

BIBL. — Ediciones de los textos traducidos: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* Tübingen 1900 (anticuado); R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford 1913 (el mejor); P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (cat., el más completo, poco crítico). Introducciones: J. B. FREY, en *DBS*, I, 354-459; C. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven 1945; R. H. PEELEFFER, *Id gindaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma 1951. F. ASENSIO, *El espíritu de Dios en los apócrifos judíos precrístianos*, en *EstB.*, VI (1947), 1.

Apócrifos del Nuevo Testamento. Los apócrifos son una imitación de los libros sagrados en cuanto al asunto y en cuanto a la forma. Por lo mismo se les distingue según el *canon* (v.) de estos últimos, formando con ellos grupos de Evangelios, Actos, Epístolas, Apocalipsis. Trátase de satisfacer con ellos la curiosidad, completando omisiones, desarrollando alusiones de los libros inspirados — conservando quizás alguna rara vez tradiciones antiguas —; así los evangelios apócrifos se alargan especialmente dando detalles de la infancia del Redentor, de la vida de la Virgen, de la de San José, y de la Pasión del Redentor y de su descendimiento a los infiernos.

En estas narraciones suele tomar la primacía algún motivo dogmático, como el hacer resaltar la virginidad de Nuestra Señora, la Divinidad del Niño Jesús, etc., insertando milagros de toda especie, imaginarios y muchas veces gro-

tescos cuando no irreverentes, todo ello en abierta oposición con la lozanía, la sencillez y la insuperable precisión y concisión de los escritos inspirados.

No hay, pues, que extrañarse del rigor con que reaccionó la Iglesia desde el s. v en adelante contra los apócrifos que se habían multiplicado al correr de los primeros siglos, mandando y procurando que fueran destruidos. Por eso son muy pocos los llegados hasta nosotros, y raras veces en su lengua original. De muchos de ellos conocemos algo, y a veces sólo el nombre, a través de los escritos patristicos, por lo que resulta harto difícil el definir su contenido y su naturaleza. Los apócrifos comúnmente catalogados son los siguientes:

1. *Evangelios apócrifos*. — *Evangelio de los Nazarenos*, sobre el cual Schoeps (1949) sigue sosteniendo que es un *targum* aramaico de *Mt.* en griego, traducción libre, pero sin tendencia herética, que un grupo judiocristiano perteneciente a la Iglesia de Palestina hizo en el s. i para uso propio. San Jerónimo († 420) pudo conocer y traducir al griego y al latín una copia de este texto en Berea (Aleppo).

Evangelio de los Ebionitas, llamado también *Evangelio según los Hebreos*, o *Evangelio de los doce Apóstoles*. Según Schoeps, sería una traducción griega amañada del *Evangelio de los Nazarenos* con añadiduras heréticas para defender y propagar las doctrinas ebionitas. Este apócrifo nos es conocido por las citas de San Epifanio, pero pueden hallarse numerosos trozos del mismo en las homilias atribuidas a San Pedro (Κερίγγρα Ιέρπων), documentos ebionitas de la literatura pseudoclementina (Waitz; Schoeps). Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübinga 1949; RB, 57 (1950) 604-9.

Evangelio según los Egipcios. Lo mencionan los escritores eclesiásticos de los siglos III y IV, como en uso en los ambientes heréticos de su tiempo. Según San Epifanio (377), los sabellianos del s. III sacaban de él la doctrina sobre la existencia de una sola persona bajo tres aspectos o modos. Los naasenos (*Philosophumena* V, 7) apoyaban también en él sus especulaciones sobre la constitución del alma. Orígenes (*Hom. I in Lc.*) lo coloca a la cabeza de los evangelios heréticos. Clemente Alejandrino es el padre más antiguo que cita este apócrifo, del que ha conservado el único fragmento que conocemos (*Strom.* III, 6.9a, 13), y del cual sacaban los eucráticos la condenación del matrimonio. «¿Hasta cuándo seguirán muriéndose los hombres?», pregunta Salomé. A lo que Jesús responde: «Mientras tengan hijos las mujeres».

«Luego he hecho bien en no tener hijos». Y Jesús agrega: «Come de toda clase de plantas, pero no comas de la planta que contiene la amargura (el matrimonio)». Fué escrito en griego en Egipto hacia mediados del s. II.

Protoevangelio de Jacobo. Es el mejor representante de los evangelios de la infancia. El título con que se le conoce le viene de su descubridor Jacobo Postel (s. XVI). En los manuscritos griegos leemos este otro: *Historia de Santiago sobre el nacimiento de María*. El desconocido autor finge ser el Santiago «hermano» (primo) del Señor.

Este apócrifo consta de 25 cc. En los 17 primeros se presenta la historia de la Sma. Virgen antes de la Anunciación, y se da a sus padres el nombre de Joaquín y Ana: se describe la presentación de María en el Templo, sus esponsales con José, etc. En los siguientes capítulos (18-25) se reproduce la narración de los evangelios canónicos sobre la infancia (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2), añadiendo o ampliando pormenores, como, p. ej., la prueba de la virginidad de María después del nacimiento de Jesús, por medio de dos comadronas; la muerte de Zacarías en manos de Herodes por no haber querido manifestar el paradero de Isabel y del niño Juan, que lograron librarse de la matanza de los inocentes, etc.

Estos mismos temas se hallan en el *Evangelio del pseudo Mateo* (42 cc.) que con semejante título se presenta como una versión que San Jerónimo había hecho de un *protoevangelio* hebreo de Mateo. Es una adaptación latina (s. VI) del *Protoevangelio de Santiago*, con correcciones y añadiduras.

El *Evangelio de la Natividad de María* es una simple revisión del precedente presentado en 10 cc. (s. IX).

El *Protoevangelio de Jacobo*. Consta de dos escritos independientes que datan de la primera mitad del s. II; uno sobre la infancia de María, otro sobre el nacimiento de Jesús. La compilación actual no es anterior al s. V. Propagóse enormemente y fué muy afortunado, ya que fué inspirador de la liturgia, de poetas y de pintores. Existen tres traducciones en italiano: E. Pistelli (1919 Lanciano); L. Bonaccorsi (Firenze 1948); C. Rotunno (Venezia 1950). De él ha tomado la liturgia los nombres de S. Joaquín y de Sta. Ana y la fiesta de la Presentación de María Santísima en el Templo. Pero la narración del apócrifo, calcada sobre los hechos del nacimiento y de la ofrenda de Samuel (1 Sam. 1) no ofrece grandes garantías de historicidad (cf. J. J. Weber, *La Vierge Marie dans le N. T.*, París 1951).

Evangelio de Tomás, señalado por los antiguos como obra de herejes gnósticos del s. II. Ha llegado hasta nosotros en dos recensiones en griego, una de 19 cc. y otra de 11. Estas recensiones no ofrecen ideas gnósticas, pero cuentan numerosos milagros, casi todos pueriles, atribuidos a la infancia de Jesús, desde los cinco hasta los trece años, con los que pretenden ensalzar la omnipotencia y la omnisciencia del Divino Niño. El texto primitivo debió de sufrir ciertas transformaciones, incluso por parte de algún autor católico del s. III.

Evangelio de Pedro. Es mencionado por vez primera (h. el año 190) por Serapión, obispo de Antioquía, que lo atribuye a los docetas. En 1887 fué hallado en la tumba de un monje de Akmim (Alto Egipto) un papiro con un fragmento de este apócrifo, que contiene la narración de la Pasión desde el momento en que Pilatos se lava las manos hasta la aparición del ángel a las piadosas mujeres después de la resurrección de Jesús. Hállanse en él rasgos de docetismo. La narración sigue la de los libros sagrados, salvo lo añadido por la fantasía.

El *Evangelio árabe de la infancia* consta de 55 cc. Los 9 primeros siguen la narración de Mt. y Lc. desde el nacimiento de Jesús hasta la huida a Egipto. Los cc. 10-25 narran numerosos episodios maravillosos que dicen haberse realizado en la huida y estancia en Egipto. Los restantes narran el retorno a Judea y los prodigios que se dicen obrados por Jesús hasta la edad de doce años, en los cuales depende del *Evangelio de Tomás*. Las historias se suceden como los cuentos de las *Mil y una noches*: háblase en ellas de sortilegios y de dragones, de príncipes y de princesas. Fué redactado en el s. IV o en el V, y se hallan vestigios de él en el Corán.

Historia de José el carpintero, que se nos ha conservado en árabe y en latín. En 32 cc. expone la vida, muerte y funerales de San José, afirmando que así se lo dijo Jesús a sus discípulos en el monte de los Olivos. Fué escrito en griego en el s. IV o en el V, en Egipto.

Evangelio de Nicodemo, conocido con este título desde el s. XIII. Consta de dos partes primitivamente independientes. La primera (*Actos de Pilatos*) ofrece un recuento detallado — atribuido a Nicodemo — del proceso de Jesús ante Pilatos (cc. 1-11), de la resurrección y de la conducta del Sanedrín después de la Crucifixión (cc. 12-16). La segunda (*Descendimiento de Cristo a los Infiernos*) es una descripción pintoresca del descendimiento de Jesús a la mansión de los difuntos, atribuida a dos testigos oculares, Lucio y Casinio, hijos del anciano

Simeón, resucitados por el Resucitado. Ambos escritos son del s. IV.

La recensión latina refiere, en su fondo, una carta (s. XIII) de Lucio Léntulo (presunto sucesor de Pilatos) al Senado romano, y en ella se describe la fisonomía de Jesús.

Tránsito o Muerte de María, que en los manuscritos lleva el título de *Narración de San Juan el teólogo sobre la dormición de la Santa Madre de Dios*. Es una composición en griego, del s. IV o del V, sobre la muerte y ascensión de Nuestra Señora.

II. *Actos apócrifos*. — *Actos de Pedro*. En su origen (fines del s. II) este apócrifo era una extensa narración de la vida y del martirio de San Pedro. En los fragmentos que se conservan cuéntase el viaje de San Pablo a España (1-5); la venida de San Pedro a Roma, por orden del Señor para luchar contra Simón Mago (como un complemento de *Act. 8, 9-23*). Efectivamente el Apóstol consiguió con sus oraciones que el mago cayese precipitado del aire, adonde se había elevado por medio de sus artes mágicas, aplastándose contra el suelo (6-32). (1.ª p.: *Actus Petri cum Simone. Códice Vercellense*, s. VII; lo restante es del s. III).

Como consecuencia de su predicación sobre la continencia, muchas mujeres se separan de sus esposos, y Pedro huye de Roma ante el temor de la muerte que le asedia; pero apenas ha salido de la ciudad se encuentra con Jesús, a quien pregunta: «Señor, ¿adónde vas?» — «Domine, quo vadis?» Y el Señor le responde: «Voy a Roma para ser crucificado otra vez.» Pedro entiende la lección y se vuelve alegremente. Lo prenden y es crucificado; y ruega y obtiene que lo pongan con la cabeza hacia abajo (33-41). Ésta es la 2.ª p.: *Martyrium beati Apostoli*, texto griego que parece ser el original (s. II) escrito en Asia Menor. De él procede el texto latino *Martyrium b. Petri ap.* a *Lino episcopo conscriptum*, con muchas añadiduras.

Hay quien afirma que la 1.ª p. contiene errores gnósticos, lo que niegan Vouaux y James. Ciertamente favorece los errores de los encratitas (según ellos la Eucaristía se consagra con pan y agua). L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, introducción, textos, traducción y comentario, París 1922.

Actos de los Apóstoles, ebionitas. Este apócrifo, que parece haber sido conocido por San Epifanio, exponía las disputas que se supone hubo en el Templo siete años después de la muerte de Cristo, entre los jefes de la comunidad cristiana y los representantes de los diferentes grupos judaicos y saduceos, samaritanos (!), escribas, fariseos, seguidores de San

Juan Bautista y finalmente el sumo sacerdote Caifás, a quien responde Santiago con un largo discurso. Al fin de estas disputas sobre la persona y la misión de Jesús, la turba impresionada se muestra dispuesta a recibir el bautismo, pero interviene el «*Inimicus homo*» (es decir, Pablo) que entretiene a la turba e impone silencio a Santiago, a quien arroja por la escalinata abajo, dejándolo medio muerto, ahuyenta a los Apóstoles y obtiene del sumo sacerdote la comisión de ir a Damasco para perseguir allí a los seguidores de Jesús.

Así ha reconstruido Schoeeps este apócrifo, cuya existencia habían vislumbrado algunos críticos a través de las *Homilias de Pedro* (Κηρύγματα Πέτρου), obra ebionita, y especialmente leyendo el libro VII.

Aparte de esta sección, cree el mismo escritor hallar en otras partes de las *Homilias* algún reflejo de otros pasajes, abiertamente antipaulinos, de estos *Actos de los Apóstoles*, los cuales, según el mismo Schoeeps, se remontan al primer tercio del s. II; conocen los *Actos* y las *Epístolas* canónicas, de los que son una deformación, una caricatura que quiere hacer triunfar la tesis judiocristiana y rebajar a San Pablo (H. J. Schoeeps, *op. cit.*, Excursus V).

Actos de Pablo. Obra muy extensa en su origen, escrita en honor de Pablo. Consérvanse de ella varias partes, de las cuales las principales son las tres siguientes: 1) *Actos de Pablo y de Tecla.* Durante la predicación de Pablo en Iconio hácese cristiana la joven Tecla, la cual abandona a su prometido Tamirides para conservarse virgen. Por causa de eso es arrojada en una hoguera, pero cae una lluvia y extingue el fuego. Tecla, ilesa, sigue a Pablo a Antioquía, donde es expuesta a las fieras, de las que un nuevo milagro la salva.

2) *Martirio de Pablo.* Expone el glorioso fin del Apóstol tras una serie de milagros y conversiones obradas en la misma familia de Nerón.

3) *Epístolas de Pablo a los Corintios* (v. más adelante). Estos *Actos* datan de los años 160-170 aproximadamente, en el Asia Menor. Consérvanse en griego, latín y otras lenguas. No contienen nada que sea herético; pero, según cuenta Tertuliano (*De bapt.* 17), el sacerdote que los compuso fué depuesto por su obispo en castigo de esta impostura. (Texto griego y traducción íntegra; L. Vouauox, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, París 1913; M. Zappalá, *Il romanzo di Paolo e Tecla*, Milano 1924.)

Los *Actos de Pedro y de Pablo* son una reconstrucción de los *Actos de Pedro* y *Actos de*

Pablo. Ponen de relieve la fraterna concordia de los dos Apóstoles, narran el viaje de Pablo a Roma, y el martirio simultáneo de Pablo, decapitado en Roma, y de Pedro crucificado con la cabeza hacia abajo. (Traducción inglesa de los textos de James.)

Los *Actos de Juan.* Cuentan muy prolijamente los viajes, la doble estancia del apóstol en Efezo con muchos milagros allí realizados; los discursos sobre la vida del Salvador, y finalmente la muerte del apóstol. Es un escrito gnóstico de mediados del s. II, retocado y ampliado en los comienzos del s. V.

Actos de Andrés. Según los escritores antiguos son de origen gnóstico, y aproximadamente del s. III. Hanse perdido en gran parte. Contaban los viajes del apóstol a la India, su predicación, milagros y martirio. En el s. V fueron retocados por un escritor católico. Entre los fragmentos conservados figura el martirio de Andrés, crucificado en Acaya. No es posible discernir en ellos las partes primitivas de las posteriores.

Actos de Tomás. En su origen era una obra gnóstica que se divulgó bastante entre los herejes. Se ha perdido casi por completo. Han llegado a nosotros dos revisiones de ellos, una siríaca y otra griega, debidas a autores católicos, las cuales han conservado, no obstante, muchos rasgos gnósticos. Cuentan muy por extenso los viajes de Tomás a la India, su predicación (generalmente con tendencias a inculcar a las mujeres la continencia separándose de sus maridos), sus milagros y su martirio. La actual recensión siríaca es del s. IV; en la griega, más breve, se halla la doctrina gnóstica: en ella se enseña un rigidísimo encratismo.

Estos *Actos* apócrifos de Juan, de Pablo, de Pedro, de Andrés y de Tomás, coleccionados en un solo volumen por los maniqueos, constituían para ellos los *Actos de los Apóstoles* canónicos.

III. *Epístolas apócrifas.* — *Cartas de N. S. Jesucristo y de Abgar, rey de Edesa.* Refiere Eusebio (*Hist. eccl.* I, 13) que vió el original siríaco de estas dos cartas y que las tradujo al griego. He aquí su contenido, según el mismo Eusebio: Hallándose enfermo Abgar, escribe a Jesús, de cuyos milagros había tenido noticias, rogándole que llegue hasta él para curarlo, e indicándole que así se vería libre de los ataques de los judíos. El Salvador contestó diciendo que debía realizar su misión en Judea. Después de la Ascensión le mandó uno de sus discípulos, al parecer el apóstol Tadeo, «uno de los 72 discípulos», quien, después de haber

curado al rey, predicó el evangelio a los edesinos.

Eusebio las da por auténticas, pero son espurias (cf. el decreto Gelasiano). Fueron compuestas entre fines del s. II y comienzos del III, inmediatamente después de la conversión de aquel reino al cristianismo, siendo rey Abgar IX (179-216).

Hállase una narración más amplia de la adhesión de los edesinos a la fe cristiana en la *Doctrina de Addai* (= Tadeo), escrita en lengua siríaca entre el 390 y el 430, impresa por G. Phillips, con una traducción inglesa, Londres 1876.

Carta de los Apóstoles. Trátase en realidad de *Discursos de N. S. a los Apóstoles*, presentados bajo la forma aparente de carta encíclica de los Apóstoles. Después de haber descrito la vida, pasión y resurrección de Jesús, el apócrifo pone en labios del Resucitado, al aparecerse a sus discípulos, ciertos vaticinios sobre el futuro de la Iglesia, las señales de la parusía, la resurrección final y la retribución. La verdadera fe y las buenas obras son las condiciones indispensables para la vida eterna. Fuera de la Iglesia no hay salvación. Fué escrita en griego (s. II o III), y en la parte dogmática se descubren vestigios de gnosticismo.

Epístola de Pablo a los Laodiceenses. Está escrita en griego (s. IV) con palabras tomadas de las epístolas genuinas de San Pablo (especialmente de *Flp.*). Da ocasión a ello la referencia de *Col.* 4, 16. (Eb. Nestle, *Novum Test. graece et latine*, XII, 11.^a ed., Stuttgart 1932).

Epístolas de Pablo a los Corintios y de los Corintios a Pablo. El autor estriba en *I Cor.* 7, 1 («me escribisteis») y 5, 9 («os escribis»). Los corintios denuncian a Pablo dos falsos doctores, y Pablo confuta sus errores. Forman parte de los *Actos de Pablo* (hac. el año 170).

Cartas de Pablo a Séneca y de Séneca a San Pablo. Ocho de Séneca y seis de San Pablo, escritas en latín, carentes de valor tanto en la forma como en el fondo. El filósofo alaba la doctrina de Pablo cuya imperfección literaria lamenta. Probablemente son del s. IV. Se han conservado en muchas ediciones críticas de los escritos de Séneca. Las editó, con introducción y traducción, L. Vouaux, *op. c.*, pp. 332-69.

IV. *Apocalipsis apócrifos.* — *Apocalipsis de Pedro.* Clemente de Alejandría admitía como sagrado este antiguo apócrifo (s. II) muy divulgado y estimado, y que luego llegó a perderse completamente. Apareció a principios de siglo su texto íntegro en la versión etiope (S. Grébaut, texto y traducción francesa en *Revue de l'Orient chrétien*, 1910).

Estando en el monte de los Olivos, preguntan los Apóstoles a Jesús por el tiempo de su venida (*Mt.* 24, 3); Jesús les anuncia la aparición de Enoc y de Elías y su lucha contra el anticristo; las diferentes penas de los condenados, las alegrías de los elegidos. Luego Cristo es raptado al cielo, acompañado de Moisés y de Elías.

Apocalipsis de Pablo. Se presenta como una exposición de aquellas misteriosas palabras que oyó Pablo cuando fué arrebatado al cielo (*II Cor.* 12, 2 ss.). El autor finge que su escrito fué hallado en Tarso, en los cimientos de la Casa de Pablo, siendo emperador Teodosio (379-395).

En su visita de ultratumba hállase Pablo con una parte de la nueva Jerusalén con cuatro ríos por los que corre miel, leche, aceite y vino. Es la morada de los justos, entre los cuales ve a los profetas, a los inocentes muertos por Herodes, a los patriarcas, a David, a la Madre del Señor. Por el otro lado ve un río de fuego y dentro de él una multitud de hombres y de mujeres castigados por los pecados que cometieron: ve suplicios especiales para aquellos que no admitieron la Divinidad de Jesús, su nacimiento de María Virgen y la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Es de notar la idea particular de la cesación temporal de las penas concedida por Jesús a los condenados, por intercesión del arcángel Gabriel y de Pablo; todos los años cesan los padecimientos en el día de Pascua (cc. 44). En el apócrifo siguiente (c. 29) concédese la misma cesación «para los días de Pentecostés». Esta doctrina está tomada de los judíos, los cuales enseñaban que los condenados disfrutaban de paz el día del sábado, en el que se suspenden sus tormentos. El apócrifo es del s. IV o del V. La versión siríaca ha sido publicada por G. Ricciotti, *Ap. Pauli syriace... cum versione latina*. Roma 1932; id., *L'Ap. di Paolo Siriaca*. Introducción y Comentario. Brescia 1932.

Apocalipsis de la B. V. María. Son dos: a) *Ap. de la B. V. María sobre las penas*, escrito en griego en el s. IX. Estando en el monte de los Olivos la Virgen tiene visión de las penas de los condenados. Sube al cielo e intercede en unión con los Santos y alcanza de Dios una tregua en las penas para los días de Pentecostés, para que puedan alabar a la Santísima Trinidad; b) *Ap. o visión de María Virgen*, no anterior al s. VII. Depende en gran parte del *Ap. de Pablo*. María es raptada al cielo hallándose en oración en el Gólgota. Hace una visita al paraíso donde habla con Enoc y con Elías, a los cuatro ríos en cuyas márgenes están los

bienaventurados y al infierno con el río de fuego. La Virgen comunica esta revelación al apóstol Juan para que la escriba.

Otros *Apocalipsis*: de Tomás; de Esteban; de Juan (tres); de Bartolomé (sobre el cual, cf. U. Moricca, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*, in *RB.* 30 [1922], 20-30; etc. [F. S.]

BIBL. — E. AMANN, *Apocryphes du N. T.*, en *DBs.* 1, col. 460-533; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924; G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi*, 1, Firenze 1948; M. LEPIN, *Vangeli canonici e Vangeli apocrifi* (trad. it.), Roma 1911. * ENCISO, *La infancia de Jesús en los apócrifos*, *Ecc.* (1942), 2 en p. 77; M. AYUSO, *Un apócrifo español del s. vi, de probable origen judiocrístico*, en *SEF.* (1944), año IV.

APOLO. — v. *Corintios*.

APÓSTOLES. — El significado neotestamentario de «enviado» de Cristo a predicar el Evangelio (ἀπόστολος de ἀποστέλλω), que difiere del clásico de «armada», «expedición naval» (cf. *Leipzig*, 19, 21) proviene de los LXX que están en la línea semántica de Herodoto (I, 21; V, 38). Es el título de los «doce colaboradores de Cristo», y también el de Bernabé y Pablo.

El primer encuentro y llamamiento de Jesús tuvo lugar en Judea junto al Jordán. Son los primeros Juan Evangelista y Andrés, discípulos del Bautista, quienes llevan al Maestro sus respectivos hermanos: Simón (= Pedro) y Santiago. Luego vienen Felipe y Natanael (*Jn.* 1, 35-51). El llamamiento definitivo se dió unos meses más tarde a la orilla del lago de Galilea: Simón y Andrés, Santiago y Juan se apartan de sus padres y lo abandonan todo para seguir constantemente a Jesús. Sigue un período de iniciación doctrinal más que de actividad apostólica (*Mt.* 4, 18-22; *Mc.* 1, 16-20; *Lc.* 5, 1-11). En Cafarnaúm se une al grupo privilegiado el recaudador de impuestos Levi-Mateo (*Mt.* 9, 9; *Mc.* 2, 14; *Lc.* 5, 27). La elección oficial se realiza en el monte de las Bienaventuranzas, según la indicación cronológica de *Mc.* y *Lc.* en junio del año 28 de J. C. (*Mc.* 3, 13-19; *Lc.* 6, 12-17; *Mt.* 10, 1-4). Los elegidos son doce, y esta determinación se repite de manera fija en los Evangelios (*Mt.* 10, 1-5; 11, 1, etc.; *Mc.* 3, 14 ss.; 4, 10, etc.; *Lc.* 6, 13; 8, 1; 9, 1, 12, etc.; *Jn.* 6, 68-70 s.). Una de las primeras preocupaciones de la comunidad cristiana reunida en el Cenáculo de Jerusalén fué la de restablecer ese número después de la defección de Judas (*Act.* 1, 15 ss.), ya que era un número típico querido por Jesús, para expresar que la Iglesia era el nuevo Israel, el verdadero Israel de Dios («las doce tribus») heredero de las divinas promesas.

No todos los catálogos de los «doce» (*Mt.* 10, 2 ss.; *Mc.* 3, 16-19; *Lc.* 6, 14 ss.; *Act.* 1, 13) presentan los nombres por el mismo orden. Solamente son fijos el puesto de Pedro, que es siempre el primero; el de Judas Iscariotes, que siempre es el último; el de Felipe, que es el quinto, y el de Santiago Alfeo, que es el noveno. Los doce son: PEDRO (v.); ANDRÉS, su hermano, natural de Betsaida (*Jn.* 1, 44); él es quien en la multiplicación de los panes hace la presentación de un niño que tiene unos panes de cebada y unos peces (*Jn.* 6, 8); sirve de intermediario para llevar a feliz término el deseo que los helenistas de Jerusalén tienen de ver a Jesús (*Jn.* 12, 22); con su pregunta invita a Jesús a preanunciar el fin de Jerusalén (*Mc.* 13, 3).

JUAN (v.) y SANTIAGO, hijos de Zebedeo y de Salomé, pescadores de Betsaida (*Mc.* 1, 20), dotados de carácter impetuoso, hasta el punto de merecer ser designados por Cristo «hijos del trueno» = los que hacen tronar (*Mc.* 3, 17; 10, 35; *Lc.* 9, 54). aparecen frecuentemente en la historia evangélica (*Mt.* 4, 21 y paral.; *Mc.* 5, 37 y paral., etc.). Santiago fué martirizado por orden de Herodes Agripa (*Act.* 12, 1 y siguiente).

FELIPE, oriundo de Betsaida (*Jn.* 1, 44-49), sigue a Jesús desde el principio (*ibid.*); en la multiplicación de los panes advierte la imposibilidad de proveer de alimento a aquel gentío (*Jn.* 6, 5 ss.); hace de intermediario, juntamente con Andrés, entre Jesús y los helenistas (*Jn.* 12, 21 ss.); recibe de Jesús la clara afirmación de la identidad sustancial del Verbo y del Padre (*Jn.* 14, 8 s.).

BARTOLOMÉ (hijo de Tolmai o Tolomeo) es, con toda probabilidad, el mismo Natanael, oriundo de Caná de Galilea (*Jn.* 21, 2), a quien vió Cristo de lejos bajo una higuera (*Jn.* 1, 45-50); es testigo de la aparición de Jesús en Galilea (*Jn.* 12, 2).

TOMÁS (= gemelo, cf. *Jn.* 11, 16: de la raíz hebraica tām, redoblar) quiere afrontar la pasión juntamente con el Maestro (*Jn.* 11, 16); arranca a Jesús su sintética autodefinición: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn.* 14, 5); por su incredulidad da ocasión a poder comprobar experimentalmente la realidad de Cristo resucitado, concluyendo con la explícita afirmación de la Divinidad (*Jn.* 20, 24-28); es testigo de la aparición de Galilea (*Jn.* 12, 2).

MATEO (v.). SANTIAGO, hijo de Alfeo, es Santiago el Menor (v.). TADEO, llamado también Judas (v.). (hermano) de Santiago (*Lc.* 6, 16; *Act.* 1, 18). SIMÓN es llamado Cananeo o Celotes (*Lc.* 6, 15) a causa de su celo por las

tradiciones hebreas (Ἰσκαριώτης — *Gál.* 1, 14 —, que corresponde al verbo aramaico qane'ānā). JUDAS (v.) Iscariotes, el traidor.

Con su inimitable pedagogía el Redentor se ocupó de su formación e instrucción, curando sin extorsiones los prejuicios que compartían con sus contemporáneos acerca del Mesías y de su reino. La existencia de los «doce» debe ser común con el Maestro: es el gran desecho y deber de todo discípulo hebreo, según los cánones de las escuelas rabínicas. Más que escuchar el discípulo debe observar a su maestro en todas sus acciones. Los doce son siempre los oyentes a quienes tiene más en cuenta: a ellos principalmente dirige Cristo el sermón de la montaña (cf. *Lc.* 6, 17); las parábolas oscuras son aclaradas para la inteligencia de los doce (*Mc.* 4, 10); propóneseles con insistencia el misterio del Mesías paciente, que es escándalo para los judíos (*Mt.* 17, 21-27 y par.; 20, 17 ss. y par.); para ellos quedan reservadas las últimas efusiones del Cenáculo (*Jn.* 13-17); por las apariciones que se interponen entre la Resurrección y la Ascensión (*Mt.* 28, 17-20; *Lc.* 24, 33-49) resultan los testigos de la Resurrección de Cristo.

Después de una misión especial entre los judíos, caracterizada por los milagros, por la pobreza y por el desprendimiento, por la prudencia y la sencillez, pero no realizada inmediatamente después de la elección, como podría sugerir *Mt.* 10, 5-11, 1, sino hacia marzo del año 29 de J. C. (*Mc.* 6, 7-13; *Lc.* 9, 1-6), los doce reciben el mandato definitivo, en calidad de plenipotenciarios de Cristo, subordinados a Pedro, cabeza de la Iglesia (*Mt.* 16, 18 s.; *Lc.* 21, 16 s.) e investidos del poder judicial y coercitivo (*Mt.* 18, 17 ss.; *Jn.* 20-21 y siguientes), de enseñar y de santificar (*Mt.* 18, 18 ss.; *Mc.* 16, 15 ss.). Se les asegura la continua asistencia del Espíritu Santo (*Jn.* 16, 13) y el poder de obrar milagros para confirmación de su misión (*Mc.* 16, 17 s.; *Act.* 2, 1-43; 3, 6 ss.; 5, 1 ss.).

El apóstol MATÍAS es elegido de parte de Cristo mediante sorteo, después de la presentación que de él hace la comunidad. San Pedro da las normas: ha de ser un testigo de Jesús desde el bautismo de Juan hasta la Resurrección.

Los Apóstoles Pablo y Bernabé. Son los únicos reconocidos como tales por los *Actos* (14, 4; 14, 14) fuera de los «doce». En el epistolario paulino, que emplea a veces el término en acepción carismática (v. *Carismas*), es aplicado a Pablo en sentido riguroso unas veinte veces (asociado a Bernabé, *1 Cor.* 1, 1; *11 Cor.*

1, 1). Las tres narraciones de la conversión de Pablo (*Act.* 9, 1-19; 22, 3-21; 26, 9-20) insisten en dos elementos como básicos en el concepto de apostolado: la visión sensible de Cristo, que da al mensaje el carácter de testimonio de lo que ha oído y visto, y la elección por parte de Cristo. En la polémica contra los que negaban su mandato apostólico, Pablo se verá constreñido a insistir en los siguientes elementos fundamentales de su apostolado: la vocación inmediata por parte de Cristo, único Revelador inmediato del Evangelio paulino (*Gál.* 2, 11-21). Pablo tiene la plenitud del poder apostólico, la universalidad de la misión; predica primeramente a los judíos, mas su campo de especialización son los paganos, por voluntad de Cristo (*Act.* 9, 15), reconocido por los Apóstoles (*Gál.* 2, 9). Regula la organización de las Iglesias y el desarrollo de las reuniones religiosas, reprende los abusos, castiga y perdona, excomulga y reconcilia (*1 Cor.* 5, 3 ss.; *1 Cor.* 2, 5-11; 12, 21; 13, 1-10; *1 Tim.* 1, 20; 5, 19 s.). También es él, como los demás apóstoles, testigo visible de la Resurrección de Cristo, hecho fundamental del cristianismo (*1 Cor.* 15, 1-10; *1 Cor.* 9, 1). Su apostolado está autenticado con el milagro (*11 Cor.* 12, 12; *1 Cor.* 2, 4 s.; *Gál.* 3, 1-6; etcétera). [A. R.]

BIBL. — A. MÉDEBIELLE, en *DBS.* I, col. 533 ss.; K. H. RENOSTER, en *ThWNT.* I, p. 406 ss.; J. M. BRAUN, *Nouveaux aspects du problème de l'Eglise*, París 1942.

AQUILA. — v. *Griegas (Versiones)*.

AQUIOR. — v. *Judit*.

AQUIS. — v. *David*.

ARABES. — El término, procedente de la raíz 'arab, que evoca la estepa, es descriptivo más que etnográfico. Aún hoy el árabe por excelencia es el nómada, el badawi (beduino), el habitante de la badja o campo raso. Primeramente se le atribuyó a las tribus nómadas y seminómadas del desierto sirio y de los yermos de la parte septentrional de la Arabia, esa inmensa península de 3 millones de kilómetros cuadrados, lo equivalente a casi 1/4 de Europa, desde el océano Índico al sur, hasta Siria y Palestina al norte. Luego se hizo extensiva la denominación a todos los habitantes de Arabia. Aparece por vez primera este término en la inscripción de Salmanasar III sobre la batalla de Qarqar (854 a. de J. C.), en la que toma parte Gindibu^c de Arbáa con mil camellos. Bajo el mando de Teglatfalasar III, Ara-

bia (Mat Aribi) recibe un gobernador asirio. Sargón (715) lucha contra los tamudeos y los sabeos. Senaquerib (703), Asaradón (673) y, más fundamentalmente, Asurbanipal penetran en Arabia, y este último derrota a los árabes, a los cidarenos y a los nabateos.

La Arabia septentrional fué el dominio preferido de los nómadas y de los caravaneros, entre cuyos grupos se advierten tres caracteres étnicos principales, que son el arameo, el yemenita, mezclado con mineos, etc., y el beduino propiamente dicho, que entre sus más famosos representantes cuenta a los palmiranos, los nabateos y los itureos. En el centro está el desierto, con alguno que otro oasis. En el sur es donde principalmente se hallan las poblaciones sedentarias, que forman los reinos mineos y sabeos, sin hablar de los estados de Qataban, de Hadramut, etc.

Los nómadas del desierto sirioarábigo aparecen más de una vez en el Antiguo Testamento como «hijos de Oriente», Bène-Qedem (Ez. 25, 4, 10; Job. 3; Gén. 29, 1), término al que corresponde la expresión bizantina *Σαρακηνοί*, Saracenos.

En Ez. 23, 42, «los bebedores procedentes del desierto» son las tribus árabes próximas a Palestina, al otro lado del Jordán, con las que se alió Judá (cf. Jer. 27, 9 ss.). Is. 13, 20, emplea la palabra «arab» como simple apelativo equivalente a «nómadas», y lo mismo Jer. 3, 2. En Jer. 25, 14, se lee como nombre de pueblo. En Ez. 27, 21, «arab» es enumerado, en su sentido étnico, juntamente con Cedar, Saba y Refema. El nombre racial «arabi», «arbi», emplease frecuentemente después del destierro. Nehemías tuvo que sufrir mucho por la hostilidad de los árabes (= los nabateos, y las antiguas poblaciones de Moab y de Amón). Tal denominación se hizo usual y corriente entre los judíos, en tanto que los antiguos nombres de Madián, Cedar, Saba, etc., iban cayendo en desuso (cf. I, II Par.).

De entre las familias semíticas enumeradas en Gén. 10, 26-29, hallamos que pertenecen a la Arabia meridional Iotqan, Hasarmawet (= Hadramaut), Seba (reino de Saba), Diqláh (Daklân, al este de Adén).

En Ez. 27, 21 s., nombra los príncipes de Cedar (nombre propio del hijo de Ismael), tribu de nómadas del desierto sirioarábigo (Is. 21, 16; Jer. 2, 10; Plinio, *Hist. Nat.* V, 12: Cedreos); en los textos cuneiformes Qidri y Qidarri. V. *Ismael, Madián, Saba*. [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. París 1933, pp. 288-97; II. *ibid.*, 1938, p. 122 s.; S. MOSCATI, *Storia e civiltà del Semit.*, Bari 1949, p. 1-6. 175-219.

ARAMEO (Idioma). — Perteneció al tronco semítico del noroeste, y, debido a su gran difusión histórica, más que una lengua es un grupo de idiomas, provistos de peculiares propiedades fonéticas, morfológicas y de sintaxis fundamentalmente semejantes.

Hácese mención de los arameos en el siglo XXIII, pero su historia propiamente dicha comienza en el tiempo en que se establecen en Mesopotamia y Siria (ss. XI-X). Entonces aparecen los Estados arameos independientes entre sí, pero señalando el período de mayor influencia y esplendor político de los arameos (cf. Aram Sôbah, Aram Ma'akah y sobre todo el reino de Damasco). Los documentos llegados hasta nosotros muestran en las gentes que hablaban esta lengua una incertidumbre inicial, en cuanto se comprueba la tendencia a usar la lengua del lugar conquistado. Pero al sentirse más autónomos también su misma lengua gana en autonomía, y entonces es cuando aparecen los textos propiamente arameos. Puede, pues, dividirse la historia del arameo en los períodos siguientes:

1) *Arameo dialectal* (atestiguado únicamente en el s. VIII). En él se hallan las típicas formas aramaicas mezcladas con formas cananeas, fenicias y, en general, aloglóticas (cf. Inscripciones en Zengirli de la estatua de Hadah y de Panammu; Cook, *North-Semitic Inscriptions*, nn. 61, 62, con examen de los elementos arameos y cananeos, p. 134).

2) *Arameo clásico* desde el tiempo en que están florecientes los reinos (s. X) hasta la conquista de Cirso (539).

Los textos que han llegado hasta nosotros no son numerosos ni extensos, pero sí suficientes para darnos a conocer esta lengua literaria y sobre todo la inmensa difusión de la misma.

a) *Asiria*. El episodio que tuvo lugar entre los emisarios de Senaquerib y el rey Ezequías (II Re. 13, 17 ss.) es una prueba de que en Asiria era conocida la lengua aramaica. Ostraca, inscripciones en pesas, otros epígrafes y tablillas cuneiformes con notas aramaicas son documentos que demuestran, especialmente para el período del imperio babilónico, cómo se impuso siempre el arameo como lengua diplomática.

b) *Siria*. Es evidente que permanece el arameo como lengua hablada y literaria (cf. las inscripciones halladas en Nerab del s. VII, Cooke, nn. 64, 65).

c) *Palestina*. El papiro de Saqqara (carta de un tal Adon, rey de Ascalón (?), al faraón Neco II (610-95) confirma que la lengua di-

plomática era la aramea (en *Biblica*, 30 [1949] 514 ss.).

d) Egipto. Del papiro sobredicho se desprende que el arameo debía ser conocido en la corte, e indudablemente también en otros círculos.

3) *Después de Ciro hasta Alejandro Magno* (323). Con haberse constituido el inmenso imperio de los Aqueménidas (desde el Nilo hasta el Indus), con Susa por capital, el arameo se convierte en lengua oficial, aunque no única. En todas las satrapías del imperio se descubren textos arameos. El papiro de Turín, estudiado por Clermont-Ganneau, nos da cuenta de un egipcio que escribe a un persa en lengua aramea. En Egipto pertenecen a este período los famosos papiros de Elefantina, que contienen, ya en escritura cuadrada, contratos y una importante correspondencia entre una comunidad judaica de Elefantina y las autoridades de Jerusalén. Parte de ellos fueron publicados por Cowley (*Aramic Papyri of the fifth Century b. C.*, Oxford 1923). Otros 17 acaban de ser publicados (cf. *Biblica*, 34 [1953] 265; dos distintos volúmenes, uno de E. Kraeling y otro de S. R. Driver). Son igualmente dignos de notarse 14 manuscritos en pergamino (s. v) que contienen la correspondencia de Arsám, gobernador persa de Egipto (en *Orientalia*, 22 [1953] 445). El arameo egipcio tiene una excelente gramática debida a P. Leander, *Laut- und Formenlehre des Aegyptisch-Aramäischen*, Göteborg 1928.

Son célebres los ideogramas (o mejor metagramas) arameos de Persia. Trátase de elementos aramaicos mezclados con elementos iránicos. Los aramaicos tenían valor de ideogramas (metagramas), que por lo mismo no eran pronunciados como palabras aramaicas sino inmediatamente trasladados durante la misma lectura en vocablos iránicos (Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 95). Tenemos en esto una nueva prueba de lo extendido que estuvo el uso de la lengua aramea.

4) *Después de Alejandro Magno*. La lengua griega toma la delantera como lengua oficial, y entonces comienza para el arameo el proceso de diversificación entre arameo occidental y arameo oriental, que en la época de N. S. Jesucristo será ya definitiva. La escritura pasa definitivamente al empleo de las letras llamadas cuadradas, que serán las que prevalecerán después, incluso en las inscripciones de textos hebraicos. Entre tanto se concreta un hecho de grande importancia para el arameo occidental y para su consiguiente fortuna, y es que los hebreos llevan hasta el fin el fenómeno comen-

zando en los tiempos de Esdras y usan ya siempre el arameo como lengua propia, abandonando el hebreo. Así ya hay derecho a afirmar que precisamente por este acontecimiento fué posible al arameo occidental contar con una grandiosa literatura que no tuvo, o al menos no llegó hasta nosotros, en el período precedente. Los hebreos usaron el arameo en el período que siguió inmediatamente al destierro.

Nos han llegado algunos fragmentos en arameo del texto bíblico, los más notables del libro de Daniel y del de Esdras y Nehemías, escritos cuando no existía diferencia entre arameo occidental y oriental, pero que reproducen las particularidades gramaticales que serán después propias del arameo occidental (H. Baur-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927).

Estaban traducidos al arameo los textos bíblicos hebraicos que se leían, pero que no eran entendidos por el pueblo en las funciones de la sinagoga. Ahí tuvieron su origen los *Targumim* (versiones o más bien párrafos arameos de los textos bíblicos).

La distinción entre arameo occidental y oriental está determinada por ciertas particularidades gramaticales, como el estado enfático, el prefijo de la tercera persona singular masculino del futuro, etc.

1) El arameo occidental comprende:

- a) arameo palestinese (Dalmau, *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905);
- b) arameo de los *Targum* (v.);
- c) arameo del Talmud palestinese;
- d) arameo de los samaritanos (traducción del Pentat.);
- e) arameo de los inscripciones de Palmira (mezcladas).

2) El arameo oriental:

- a) arameo babilonense con el célebre Talmud (Margolis, *Lehrbuch der Aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds*, München, año 1910);
- b) arameo de la literatura mandaica y maniquea;
- c) el dialecto de Edesa, conocido ya por textos precristianos, dió origen a la grandiosa literatura siríaca cristiana con dos ulteriores divisiones (del s. v), la siríaca jacobita y la siríaca nestoriana. Esta literatura siríaca (araméo oriental) rivaliza con la oriental y acaso la supera.

El arameo se mantiene actualmente en pequeñas islas lingüísticas en las cercanías de Damasco, Mosul y lago Urmia.

El conocimiento del arameo es de suma im-

portancia para el biblista, sea porque algunos textos están escritos en arameo, sea porque fué la lengua de Jesús y de los Apóstoles, por lo que el sustrato de los libros del Nuevo Testamento se halla notablemente impregnado de ella. [P. Bo.]

BIBL. — BOWMAN, *Arameans, Aramaic, and the Bible*, en *INES*, 7 (1948) 65-90; P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, en *TRu*, 17 (1949) 201-16; A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, París 1949.

ARAMEOS. — Habitantes de Aram, nombre que en el A. T. se da a la Mesopotamia septentrional y a Siria. Para significar a Mesopotamia (la región bañada por el Eufrates y por el Habur), la expresión bíblica más usual es *Aram-Naharajim* (*Gén.* 24, 10; *Dt.* 23, 5; *Jue.* 3, 8; *I Par.* 19, 6, etc.), o sea, la región aramea de los dos ríos. Tal expresión es a veces reemplazada por *Paddan-Aram* (*Gén.* 25, 19; 31, 20, etc.), que señala directamente la región de Jarán, morada de los Patriarcas antes de su entrada en Canán. La expresión *Naharaim* significando a Mesopotamia septentrional aparece en documentos egipcios desde los tiempos de Tutmosis I (h. 1500 a. de J. C.) bajo la forma de *Nahrin*, que en las tablillas de El-Amarna está en lugar de Mitanni.

Para significar Siria, Aram aparece siempre unido con otra determinación geográfica más estrictamente especificada, como *Aram-Sôbah* (*I Sam.* 10, 6), *Aram-Rehob* (*ibid.*), *Aram-Dameseq* (*II Sam.* 8, 5).

Una inscripción de Teglafalasar I (1114-1076), confirmada más tarde por el monolito de Asurnasirpal II (884-859), juntamente con otros datos históricos, nos induce a mantener que la aparición de los arameos está íntimamente relacionada con una gran afluencia de nómadas: los *Sutá* y los *Ahlamu* (probablemente nómadas y confederados), mencionados en inscripciones que se remontan a los tiempos de Rim-Sin (h. 1750 a. de J. C.). Y mientras se estuvo afirmando erróneamente durante mucho tiempo que el nombre de Aram era de fecha más bien reciente, resulta que lo contiene claramente una inscripción de los tiempos de Naram-Sin (h. 2400 a. de J. C.) y dos tablillas de la tercera dinastía de Ur (h. 2070-1960).

La hipótesis más aceptable señala como lugar de origen de los arameos el desierto sirio-arábiga. De allí se habría dirigido una infiltración de nómadas hacia las fértiles regiones de Babilonia, donde Kadašma-Harbe y sus sucesores no fueron capaces de impedir que se establecieran las tribus caldeas. Casi en el mismo tiempo se van estableciendo en el norte

otros grupos nómadas con la misma religión (culto del dios lunar) y casi idénticas costumbres, y éstos precisamente serán los llamados arameos. Está perfectamente confirmada la afirmación bíblica (*Gén.* 22) que reconoce un estrecho parentesco entre los arameos y los caldeos.

Al separarse de los caldeos, los arameos se dirigieron hacia Asiria y ejercieron presión por el suroeste con el intento de pasar el Eufrates y el Habur.

Adad-Nirari I (1364-1273) los rechaza, pero en los tiempos de Salmanasar I (1272-1243) los vemos ya establecidos en los bordes del estado asirio, contra el cual se aliaron con los jeteos. Teglafalasar I los rechazó en no menos de veintiocho campañas; con todo, nos es dado a conocer, a través de los reportajes relacionados con este monarca, que ya entonces los arameos estaban firmemente asentados en varias localidades. Y si bien el período de debilidad que siguió en Asiria al reinado de Teglafalasar I no fué provocado con nuevas oleadas de arameos, lo cierto es que favoreció el que éstos consolidasen las posiciones tomadas. Surgen por doquier, y en Mesopotamia misma, centros arameos que reciben diversos nombres de los respectivos jefes de tribus, y al mismo tiempo se completa la penetración aramea en Siria. Los centros más famosos establecidos en Mesopotamia son *Bit-Adini* (*Am.* 1, 5; *II Re.* 19, 12, etc.), en la región de Til Barsip, junto al Eufrates, y con las excavaciones de Tell-Halfi ha podido ser localizado el centro de *Bit-Bahiani*, hacia las fuentes del Habur. Al mismo tiempo se va completando la penetración aramea en Babilonia, donde poco más adelante se da a Adad-apal-iddin I (1063-1042) el calificativo de «usurpador arameo». No obstante estos enormes progresos, los arameos siguen fraccionados en tribus, en pequeñas ciudades estados, lo que explica su ineficacia como potencia política y su rápida caída. Todos los diminutos estados arameos de Mesopotamia quedarán reabsorbidos como resultado del contraataque asirio en los comienzos del primer milenio, desde Adad-Nirari II hasta Salmanasar III.

Los centros arameos de Siria resisten por más tiempo, y sobre todo Damasco, que después de David logró desarrollar una política independiente, constituyéndose en polo de atracción para los otros centros arameos vecinos. Una vez en alianza y otras en guerra con los vecinos estados de Israel o de Judá, Damasco se mantuvo hasta que Teglafalasar III (745-727) dió muerte a su rey Rasin y la ocupó.

Entonces desaparece por completo la potencia política aramea, mas no el influjo de su lengua y de su cultura, lo que, al contrario, continúa acentuándose, y cuando los próximos parientes de los arameos, los caldeos, hayan instaurado con Nabopolasar la gran dinastía neocaldea en Babilonia, tomará tal incremento la aramización del Asia occidental que en los comienzos del período persa será ya absoluta.

Cultura y religión. — El carácter fundamental de la cultura aramea fué indudablemente su propiedad de asimilación y fusión. Careciendo de gran originalidad le cabía responder a la misión histórica de llevar comprensión y compenetración a pueblos que vivían en continuo antagonismo. Este espíritu sincretista, que sin duda fué favorecido por la organización de los arameos, repartidos en pequeñas ciudades estados, se revela en el arte, donde es evidente que se dieron fuertes influjos mesopotámicos (excavaciones de Tell-Halaf), jeteos y jurrilas (excavaciones de Sam'al), y no menos se revela en la religión, que está caracterizada por un fuerte sincretismo mesopotámico-canaano. Una divinidad que en la religión aramea parece sobresalir es la de Hadad con su hijo Ben-Hadad, dios del temporal y de la lluvia, pero que asume también otras funciones. Como divinidad femenina aparece Atagartis, diosa de la fecundidad. También parece de origen arameo el culto del dios Bethel, tan popular desde el s. VI en adelante, y el del dios Tam-muz lo estuvo igualmente, de una manera muy arraigada, entre los arameos.

Pero la mayor contribución que los Arameos aportaron a la cultura fué la de su lengua (v.).

Relaciones con los hebreos. — Los primeros contactos entre hebreos y arameos se remontan a la época de los patriarcas. La primera frase aramea de la Biblia es la que pone en boca de Labán, tío de Jacob, residente en Jarán, después de la narración de la permanencia de Jacob en Arán (*Gén.* 31, 47). Los descendientes de Jacob se llamarán a sí mismos (*Dr.* 26, 5) hijos de un arameo errante. El traslado de los terajitas de Ur a Jarán, así como las primeras vicisitudes de la vida de los primeros patriarcas, coinciden perfectamente con lo que las fuentes histórico-arqueológicas nos dicen de las poblaciones arameas. Más adelante, antes de entrar en la tierra de Canán, pónense los hebreos en contacto con Balam, arameo de Mesopotamia (*Núm.* 22, 5). En el tiempo de los Jueces (*Jue.* 3, 8-10) parece ser que los hebreos se vieron oprimidos por un bando de arameos capitaneados por un tal Kušan Rîšathaim. Hallámonos en el período

en que la presión asiria obliga a tribus arameas a desplazarse hacia el oeste y fijarse en Siria, donde los arameos van ocupando las regiones más fértiles, fundando en ellas pequeños principados. Pero el estado arameo, que en los tiempos de Saúl y David es mencionado como estado potente al oeste del Éufrates, es Aram-Sôbah (*I Sam.* 14, 47; *II Sam.* 8, 3-12, etc.), que extendió su dominio por el norte hasta Berthai, la actual Bereitah, al sur de Ba'albek. Contiguo a Aram-Sôbah debe colocarse otro estado arameo mencionado en *II Sam.* 10, 6, *Aram-Béth-Rehob*, y entre el Hermón y el lago de Hule habría que localizar el *Aram-Ma'âkâh*, mencionado en *II Par.* 19, 6. Todos estos estados arameos se presentan unidos contra David (*II Sam.* 10, 6-9): en la lucha tiene las riendas Sobah, que es derrotado. A estos estados únese más adelante contra David también el de Damasco (*II Sam.* 8, 8), el Aram por excelencia. También esta vez saldrá David victorioso, y Damasco quedará subyugada, aunque sólo por breve tiempo. Recobrada la independencia, Damasco reunirá en torno suyo a los estados arameos de Siria y formará el gran estado que resistirá hasta los tiempos de Teglafalasar III. Otro pequeño estado arameo nombrado por la Biblia (*II Sam.* 15, 8) es Guesur-Aram, probablemente emplazado al mediodía del Aram-Macac a través del Golán. [G. D.]

BIBL. — E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en *RB.* 37 (1928) 367-85, 481-511; 40 (1931) 364-74, 503-18 (Récuell. Ed. Dhorme, Paris 1951, pp. 191-272); R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharain*, Roma 1949; S. MOSCATI, *Storia e civiltà del Semiti*, Bari 1949; Id., *L'Oriente Antico*, Milano 1952, pp. 77-82.

ÁRBOL de la ciencia; de la vida. — v. *Paraíso terrenal*.

ARCA de la alianza. — Caja (hebr. *ʾarôn*) de madera de acacia, de 1'30 m. de longitud por 0'78 de altura, revestida de oro por dentro y por fuera: el borde superior coronado con una guirnalda de oro y los lados provistos de cuatro anillas de oro, que permitían su transporte mediante cuatro barras de acacia forradas de oro (*Ex.* 25, 10-22; 35, 10 ss.; 37, 1-9; *I Re.* 8, 7 s.). Sobre el arca había una lámina de oro, llamada *propiciatorio* (v.) por su relación con el rito de expiación (*Lev.* 4-16), sobre cuyos bordes estaban colocados dos *querubines* (v.) de oro batido, probablemente arrojados el uno frente al otro. En el arca se guardaban las dos tablas del Decálogo, estatuto de la alianza sancionada entre Yavé e Israel, cierta cantidad de maná y la vara de

Arón (*Ex.* 16, 34; *Núm.* 17, 10; *Jer.* 3, 16; 8, 21; *Hebr.* 9, 4).

El lugar propiciatorio comprendido entre las alas de los querubines era considerado como trono del Dios invisible, que manifestaba su presencia con una nube tenue (*šekina*, cf. *Lev.* 16, 2; *Ex.* 4, 16). El arca era el objeto visible o expresión de la presencia de Yavé, la cual, sin peligro de idolatría, suplía la falta de toda imagen del Eterno.

Es, pues, el arca el testimonio del puro monoteísmo mosaico, que, por guardarse en ella el Decálogo, era el perenne reclamo de la alianza solemnemente sancionada en el Sinaí, por lo que se la llamó arca de la alianza, y por eso mismo es el símbolo de la unidad nacional.

Habiendo sido fabricada poco después de la salida de Egipto (*Ex.* 37, 1-9), siguió a Israel en las peregrinaciones por el desierto, custodiada en el tabernáculo que hacía veces de santuario. Luego permaneció en Silo hasta el tiempo de Samuel (*I Sam.* 1, 3. 21. 24; 2, 14), en que fué capturada por los filisteos en la batalla, quienes hubieron de devolverla a causa de las calamidades que se cernían sobre las ciudades adonde era llevada (*I Sam.* 4-6).

Y estamos en el período oscuro de la disgregación de los israelitas en Canán.

El arca permaneció así olvidada en Quiriat-Jearim (*I Sam.* 6, 12-7, 2), hasta que David, el verdadero libertador y unificador de Israel, la transportó solemnemente al monte Sión (*II Sam.* 6), de donde Salomón la trasladó al lugar Santísimo, la parte más sagrada del Templo (*I Re.* 8, 3-11).

De esta suerte David se pone nuevamente en relación con la más pura tradición mosaica.

El arca desapareció definitivamente en la primera destrucción del Templo (587 a. de Jesucristo).

[L. M.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 211-21.326; II, 1930, 189-202; III, p. 112 s., 191-96; F. SPADAFORA, *Collectivismo e individualismo nel V. T.*, Rovigo 1953, pp. 213 s., 218. 232. 287.

ARCA de Noé. — v. Diluvio.

ARISTEA (Carta de). — v. Griegas (Versiones); v. Apócrif. V. T.

ARMENIA (Versión). — Es la obra más representativa de la primitiva literatura armenia, nacida en el s. v, cuando prevaleció el alfabeto armenio, ideado por el santo monje y doctor Mesrop para ocupar el puesto del siríaco y del griego. Aunque fué llevada a efecto por el

patriarca Isaac el Grande (390-440) y por Mesrop sobre códices griegos de Constantinopla, los códices que nos la han transmitido no son anteriores al s. XIII, si se exceptúan los códices evangélicos, que se remontan al año 887.

La versión del A. T. sigue a la recensión de los LXX; en cambio, la del N. T. se basa en la de Cesarea (Θ).

La índole de la lengua, igual si no superior al griego de la aristocracia, permitió reproducir el original griego con elegancia de estilo y escrupulosa fidelidad. La edición completa corrió a cargo de J. Zoharab (Venecia 1805). En ella se indican las variantes del texto en el margen inferior de cada página. Ediciones de los evangelios: *Evangile traduit en langue arménienne ancienne et écrit en l'an 887*, Moscú 1890 (edición fototípica); F. Macler, *L'évangile arménien*, París 1920 (ed. fototípica cod. Etchmiadzin 229).

[A. R.]

BIBL. — ST. LYONNET, *Les versions arméniennes et géorgiennes*, en M. LAGRANGE, *Critique textuelle* (París 1935), pp. 342-75; 454-60; 525-8; 622-5; *Id.*, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

ARÓN. — Primer sumo sacerdote hebreo, de la tribu de Leví y padre de Nadab, Abiú, Eleazar, Itamar (*Ex.* 16-23). Hermano de Moisés, a quien le fué propuesto por Dios como portavoz para la misión cerca de Faraón (*ibid.* 7, 1). Contaba ochenta y tres años cuando se presentó a competir con los magos egipcios con su vara, después de haberse frustrado la primera tentativa de persuadir a Faraón para que dejase salir a los hebreos de Egipto (*ibid.* 5, 1 ss.; 7, 7). La vara se convirtió en serpiente al ser arrojada en tierra, lo que imitaron los magos por medio de sus trucos, pero las serpientes de éstos fueron devoradas por la de Arón (*ibid.* 7, 3-12). Por orden de Moisés, Arón obró los prodigios de las tres primeras plagas y cooperó con el hermano en la sexta plaga, la de las úlceras (*ibid.* 7, 14 ss.). Ordinariamente obraba como intermediario del hermano; pero alguna vez (*ibid.* 9, 8; 12, 1, 28, 43, 50) recibió a una con él directamente de Dios disposiciones varias, razón por la que alguna vez (*Sal.* 72, 21) la liberación de Egipto se atribuye a ambos.

Durante la caminata a través del desierto de Sin, Arón es acusado, junto con Moisés, como responsable de las dificultades por que atravesaba el pueblo (*Ex.* 16, 1 ss.). Cuando aconteció el milagro del maná, Arón recogió un *gomar* del mismo para guardarlo en el Tabernáculo (*ibid.* 16, 33 s.). Este es el primer indicio de su misión sacerdotal.

En el Sinaí, Arón fué designado para subir con Moisés al monte, pero con la obligación de quedarse alejado del lugar de la visión (*ibid.* 19, 24; 24, 1 s.). Pudo, no obstante, contemplar la gloria de Dios (*ibid.* 24, 10). Estuvo al frente del pueblo, juntamente con Jur, durante todo el tiempo que pasó Moisés en el Sinaí (*ibid.* 24, 14). Tuvo la debilidad de consentir en el deseo de la multitud de hacerse una imagen de Dios: el famoso becerro de oro (*ibid.* 32, 1 ss.). No se trataba de idolatría, puesto que el pueblo intentaba venerar en aquel símbolo al verdadero Dios (*ibid.* 32, 5), sino más bien de la violación del precepto que prohibía toda representación de la divinidad (*ibid.* 20, 4 s.). En castigo Dios mandó exterminar un elevado número de israelitas (*ibid.* 32, 28; 3.000 según el texto hebreo). Arón, designado ya para el sumo sacerdocio (*Ex.* 28, 1 ss.; *Hebr.* 5, 4), fué duramente reprendido, pero se libró del exterminio por la súplica de Moisés (*Dr.* 9, 20).

La consagración sacerdotal de Arón y de sus hijos se efectuó con gran solemnidad (*Lev.* 8, 1 ss.), según un ceremonial minuciosamente trazado por Dios a Moisés (*Ex.* 28-29; 40, 13 ss.). Terminado el rito se mostró la «gloria» divina por medio de una llama que consumió el holocausto (*Lev.* 9, 23 s.), señal palpable de la complacencia del Altísimo. Después de la narración del tremendo castigo infligido a los dos primeros hijos de Arón, Nadab y Abiu, por haber abusado de sus poderes ofreciendo «fuego ajeno» (*ibid.* 10, 1 ss.), el *Levítico* enumera detalladamente los derechos y los deberes sacerdotales, refiriéndose casi siempre a Arón; pero es evidente que no se trataba precisamente de su persona sino de la legislación sobre el sacerdocio (v.) en general.

Aun siendo sumo sacerdote quedó siempre en segundo rango respecto de Moisés. Por haberse dejado influir por las críticas de María, su hermana, contra Moisés, es reprendido por Dios (*Núm.* 12, 1 ss.). Dios mismo defendió la legitimidad de su sacerdocio contra los intentos de rebelión de Coré y de sus secuaces, dando muerte a los de la oposición (*ibid.* 16, 1 ss.), y mostró con el milagro de la vara de Arón que éste era el único elegido de entre la tribu de Levi para ejercer el culto en Israel (*ibid.* 17, 1 ss.).

Por haber dudado, como Moisés, sobre la posibilidad de una intervención divina para proveer milagrosamente de agua al pueblo (*ibid.* 20, 7 ss.), Dios lo castigó excluyéndolo de la posesión de la Tierra Prometida. Haciendo subido al monte Or, en las cercanías

de Cades, perteneciente al macizo llamado Moseroth (*Dr.* 10, 6), murió después de que Moisés lo despojó de sus vestiduras sacerdotales para ponérselas a su hijo Eleazar. Todo el pueblo guardó luto por él durante treinta días (*Núm.* 20, 29).

Arón fué tenido por muy grande y semejante a Moisés (*Eccl.* 45, 6 ss.), y pasó a la posteridad como prototipo de sacerdotes. A veces se emplea su nombre metafóricamente (*Sal.* 133, 2) para significar el sumo sacerdocio.

En la *Epístola a los Hebreos* se le menciona frecuentemente cuando se describe el sumo sacerdocio de Cristo, que abolió al de la antigua Ley legado a la familia de Arón (*Hebr.* 7, 11-21). [A. P.]

BIBL. — A. MÉDEILLE, *Épître aux Hébreux* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 12), Paris 1938, pp. 310, 323 s. 326, 339; A. CLAMER (*Ibid.* 2), 1940, pp. 82 ss. 248, 368 s.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I. Firenze 1943, pp. 190 ss. 243 s. 246 s. 253 s.

ARQUEOLOGÍA. — Es la ciencia de las cosas antiguas. Confundiósela en un principio con la historia general de un pueblo, como en la *Arqueología romana* de Dionisio de Halicarnaso y en la *Arqueología judaica* de Flavio Josefo, pero hoy se limita a estudiar las instituciones de un pueblo en cuanto manifestadas por los documentos antiguos. Busca los restos materiales de una cultura, así como estatuas, pinturas, mosaicos, inscripciones; objetos de la vida práctica, como indumentaria, instrumentos, ornamentos, cerámica, tumbas, monedas. Para el estudio de la Biblia no sólo es útil la arqueología de Palestina, sino que también lo han sido los resultados obtenidos en Mesopotamia, en Fenicia, en el Asia Menor y en Egipto.

Arqueología de Palestina. Son fuentes de conocimiento de la antigua cultura bíblica la Sagrada Escritura, el Talmud, Filón (h. 25 a. de J. C. — 42 desp. de J. C.), Flavio Josefo (h. 37-103 desp. de J. C.), el *Onomasticon* de Eusebio (h. 325) traducido y compilado por San Jerónimo (h. 390), los itinerarios de los peregrinos, especialmente el *Burdigalense* (333), la *Peregrinatio Aetheriae* (Silviae, h. 394), el *Anónimo Piacentino* (570), el *Breviarius de Hyerosolima* (s. v-vi), el *De locis sanctis* (h. 670), las obras de San Jerónimo, en particular la epístola *ad Marcellam* (ep. 46) y el *Epitaphium s. Paulae*. Estos documentos ilustran casi exclusivamente el período romanobizantino, de suerte que la Biblia resulta ser la única fuente sobre las antigüedades palestinas.

Con el año 1867 se inaugura el período de las excavaciones científicas. Las primeras inves-

tigaciones en Jerusalén dan resultados poco halagüeños. Son más considerables los resultados obtenidos después de que Fl. Petrie (1880) introduce el método de estratificación y la manera de fijar las fechas por medio de la cerámica. Después de la guerra del 1914-18, las excavaciones toman un inmenso incremento y llevan a resultados extraordinarios. La guerra del 1939-1945 es causa de una interrupción en los trabajos, aunque ahora parece que se reanuda de nuevo. Merecen especial mención las excavaciones practicadas en Tell Rumeilé - Ain Shems, Bethsames, a 38 kms. de Jerusalén, para el Palestine Exploration Fund, en 1910-12 por D. Mackenzie, en 1928-33 por E. Grant. Entre los objetos hallados figuran una inscripción cuneiforme, un asa que lleva grabado el nombre de Ioakim y un ostrakon de fecha discutida.

En Ramet el-Khalil = Mambre, las practicó E. Mader (1926-28) para la Görresgesellschaft; en Tell-Beit-Mirsim = Debir, Qiriath Sepher (?) (Jos. 15, 13-19; Jue. 1, 9-15). W. F. Albright y Kyle (1926 ss.); en Tell ed-Duweir = Lachish, por J. L. Starkey (1933-35) con el hallazgo de 18 ostrakon del tiempo de Jeremías; en Naplusa = Flavia Neapolis, Tell-Balata = Siquem, en Sebastiyé = Samaria, G. A. Reisner, C. S. Fisher, D. G. Lyon (1908-10), J. C. Crowfoot (1931-35) con el descubrimiento de 75 ostrakon.

En Tell Djezer = Gazar, Gezer, R. A. St. Macalister, 1902-05; 1907-09; A. Rowe, 1934, con el hallazgo del calendario de Gezer (s. xiv?), para el Palestine Exploration Fund; en Tell en-Nasbé = Masfa, Bade (1926-32); en Tell es-Sultan = Jericó, F. Sellin, C. Watzinger (1908), J. Garstang (1930-35), Miss Kenyon (del 1952 hasta hoy). Los resultados de estas últimas excavaciones, todavía en curso, parecen a propósito para echar por tierra los datos de las precedentes.

En Tell el-Hosn = Beisan, C. Fisher, A. Rowe (1921-26) para el museo de la universidad de Pensilvania; A. Rowe, A. G. M. Fitzgerald (1927-33) con el descubrimiento de la stela de Beisan; en Tell el-Muteselim = Magedo, M. G. Schumacher (1903-05) para el Deutscher Palästina-Verein; O. S. Fisher (1925) para el Instituto oriental de la universidad de Chicago; P. L. O. Guy (1927); en Tell Ta'annak = Thanaak, E. Sellin (1902-04); G. Schumacher con el hallazgo de doce tabillas cuneiformes del s. xiv; en Et-Tell = Hai, J. J. Marquet (1933); en Tell-el-Far'a = Seruhen, F. Petrie (1927-29), R. de Vaux (desde 1946), director de la *Ecole biblique* de Jerusalén, que cuenta también con L. H. Vincent y F. M. Abel como arqueólogos de los monumentos cristia-

nos. En Teleilat-Ghassul, P. Mallon (1929 ss.) para el Pontificio Instituto Bíblico.

Los restos humanos hallados en Wadi el-Amúd (F. Turville-Petre, 1925-26) en la cueva Suqbah junto a Ramleh (D. Garrod, 1928) en las cuevas del Carmelo junto a 'Atlit (D. Garrod, 1928-34) y en una cueva del monte del Precipicio junto a Nazaret (R. Neville, 1934), demuestran que Palestina estuvo ya habitada por el hombre paleolítico (*Palaeanthropus palaestinus* del tipo de Neanderthal). Una raza paleolítica más reciente se deduce de varios lugares de Palestina. El mesolítico, representado en el natufiano (hallado en una cueva de Wadi Natuf junto a Lidda) aparece en diferentes cuevas. Discútese si podrá hablarse de neolítico en Palestina: hay quienes piensan que del mesolítico se pasa inmediatamente al alcolítico que se halla particularmente en Teleilat el-Ghassul (ghassuliano), en el sedimento VIII de Jericó y, en su forma más reciente, en Beisan y en Magdo.

Mesopotamia. Desde fines de la edad media las ruinas de Mesopotamia vienen atrayendo la afición de los viajeros. Benjamín de Tudela (1160), Odorico de Pordenone (1320), el Bárbaro (1472) dan cuenta de ruinas de Nínive, Babilonia y Persépolis. Pedro della Valle (1614) lleva de Babilonia los primeros ladrillos con inscripciones. J. Herbert (1674) hace alguna copia de signos cuneiformes, y J. Chardin (1674) excita definitivamente la curiosidad de los investigadores con la publicación de un fragmento de la inscripción trilingüe de Persépolis. E. Kämpfer (1712), C. van Bruyn (1718), C. Niebuhr recorren la zona: las copias de los signos sirven a Grotefend (1802) para designar los cuneiformes. J. Rich (1787-1820) practica sondeos en Babilonia y en Nínive; H. Rawlinson (1833-74) realiza numerosos viajes a Persia y copia las grandes inscripciones de Darío I en Behistun. El período de exploración se acaba con las expediciones de Chesnay (1835-37) y de Fresnel Oppert (1851-55). En 1842 E. Botta inaugura la época de las excavaciones en Nínive y en Khorsabad. Al período de los comienzos (1842-80), escaso de métodos y de medios, sucedió el científico, inaugurado por de Sarzec en Tallo y reanudado después de la guerra de 1914-18.

En Khorsabad = Dūr-Sarrukin las excavaciones son dirigidas por E. Botta (1843-44), V. Place (1851-55), G. Loud (desde 1929) con el descubrimiento de los ortostetos, de los bajorrelieves, de las inscripciones de Sargón II (cf. Is. 20, 1), de los muros de cerco, con 167 torres, del palacio, de la Ziqqurat o torre de planos, y sobre todo de la lista de los reyes asirios que

presta un gran servicio a la cronología de Mesopotamia.

En Kuyundjik = Ninive, las dirigen Botta (1842), Layard (1845-50) y H. Rassam (1849-54 — 1877-79), C. Thomson (1927) con el descubrimiento de los palacios de los Sargónidas, y especialmente con el de la biblioteca de Asurbanipal con sus miles de tablillas, de los templos de Nabu y de Ištar y del prisma de Asaradón (cf. *Is.* 37, 37 ss.).

Al mismo tiempo trabajan Layard y Rassam en Kalah-Nomrud = Kalaj (*Gén.* 10, 10) y descubren el obelisco de Salmanasar III (tributo de Jehú h. el 841). En Qalaat-Serghat = Aššur, W. Andrae (1902-14) que descubre el Bit Akiti, «casa de la fiesta de fin de año», y la tumba de Senaquerib. En Yorghana Tepe = Nuzi, Chiera (1925-28), Pfeiffer (1928-29), Starr (1929-31) que descubren miles de tablillas del s. XVI, las cuales proyectan raudales de luz sobre el ambiente patriarcal. En Tell Billa = Sababiba, Speiser y Bache durante los trabajos de Tepe Gawra. En Tello = Lagaš, E. de Sarzec (1877-1901), Cros (1903-09), de Genouillac (1928-31), A. Parrot (1932-33) que descubre la ciudad sumera (época de Gudea), el vaso de Entemena, la stela de los buitres, inscripciones sobre estatuas y cilindros.

En Neffer = Nipur trabajan Harper, Hilprecht, Aynes, Peters (1888-900) y descubren más de 50.000 tablillas que aún siguen proporcionando interesantes sorpresas, gracias a la interpretación de N. S. Kramer y de T. Jacobsen. En Fāra = Shuruppak los mismos arqueólogos (1900) de Nippur, Andrae (1902), Schmidt (1932). En Senkereh = Larsa (Elasar de *Gén.* 14, 1), Parrot (1933); en Warka = Uruk (Erec de *Gén.* 10, 10), Jordán (1912; 1928-31), Nöldeke y Heinrich: da se a conocer un sedimento de aluvión. En Muqayyar = Ur, patria de Abraham, las excavaciones de Taylor (1849), de Loftus (1850), Woolley y Legrain (desde 1929) muestran el templo del dios Luna y de sus paredras, la ziqurat y los subterráneos regios con maravillosas riquezas.

En Abu Sharein = Eridu los trabajos son realizados por Thomson y por Hall (1918-19). V. Scheil (1892) en Abu Habba = Sippar encuentra el templo del dios Sol y 60.000 tablillas, y a su vez H. Rassam (1881) halla el cilindro de Nabónidas. En tell-Kasr y tell-Merkes = Babilonia una misión alemana dirigida por Koldewe (1899-1917) descubre los palacios que tuvieron cautivos a los reyes de Judá y que fueron testigos del banquete de Baltasar, la triple cerca fortificada, los templos de Ištar y Marduk, los caminos sagrados de las procesiones (*Bar.* 6),

las inscripciones, entre las que figura el cilindro de Ciro (*Est.* 1, 1-4). En El-Oheimir = Kiš las excavaciones son efectuadas por de Genouillac (1912), Langdon (1922-26), Watelin (1926-34). En Tell Asmar = Ešnunna, una misión americana (desde 1930): da a conocer el códice de Bilalama, anterior en unos 200 años al de Hammurabi. En Tell el-Hariri (*Mari*, v.), A. Parrot encuentra un material cuneiforme que proyecta una luz extraordinaria sobre la época de los Patriarcas.

Infírese de las excavaciones que toda Mesopotamia conoció una civilización fundamentalmente unitaria y que los sumerios no fueron sus exclusivos autores. La anterioridad de esta civilización con relación a la del Nilo parece muy probable. A la primera dinastía de Ur (h. el 3100) precedieron grandes culturas, entre las cuales El-Obeid, Warka, Jemdet, Nasr, etc., que revelan ser idénticas en Asiria y en Babilonia. El sedimento de arena de aluvión hallado a diferentes profundidades en Warka, Fāra, Muqayyar, Tello, El-Oheimir, Kuyundjik, pudiera tener relación con el diluvio de los documentos cuneiformes.

Fenicia. Además de las excavaciones de Lof-tus (1851), que nos llevan a la identificación de Susa (v. *Dan.* 8, 2) = Shuš en Persia; aparte la delegación francesa en los tell de Apadana, de la ciudadela (*Neh.* 1, 1; *Est.* 1, 2) y de la ciudad real con el descubrimiento de la stela del códice de Hammurabi, son dignos de consignarse los trabajos llevados a cabo en busca de las antiguas culturas fenicias. Además de la misión de Renan (1860-61) y de las excavaciones realizadas en Tiro y en Sidón, han tenido especial éxito las dirigidas en Djebel = Byblos (*Ez.* 27, 9) por P. Montet (1921-24) y por M. Dunand (1924 hasta hoy), con el descubrimiento de numerosas inscripciones, y en Ras Shamra (v.) = Ugarit por C. Schaeffer con un lote inicial de tablillas en alfabeto cuneiforme ya descifrado, al cual debe añadirse el hallazgo de un número elevadísimo de otras tablillas.

Asia Menor y Alta Siria. En Boghazköy = Hattša, Winkler (1906) descubre los archivos reales de los jeteos (v. s. XIV-XIII a. de J. C.); en Kültepe = Kaniš se descubren las tablillas de Capadocia (s. XVIII a. de J. C.) que dan a conocer la vida de los asirios. En Karatepe y en el lugar de la antigua Harran están llevándose a efecto importantes trabajos.

En Zendjirli = Lutibu Samal, las excavaciones son dirigidas por Luschau (1888-94) y obtienen por resultado el hallazgo de la stela de Asaradón (670) que recuerda su victoria sobre Sidón y Egipto. En Djerablus = Karkemiš (*Jer.*

46, 2) los trabajos son realizados por Henderson (1878-81), Hogart y Woolley (1911-13; 1920); en Arslan Taş = Hadātu, Barrois (1928) descubre una serie de placas de marfil pertenecientes al ajuar de Jazael de Damasco.

Egipto. La exploración iniciada con la expedición Bonaparte (1798) se ocupa nuevamente en 1822 de descifrar los jeroglíficos de F. Champollion. Después de éste visitan el país Rosellini (1828) y Lepsius (1840), por su parte Mariette (1850-80) descubre el Serapeum, la necrópolis de Saqqarah, el templo de la esfinge en Gizeh, etc.

En San el Hagar = Tanis (So^{an} de Núm. 13, 22; cf. Is. 20), en una llanura que los egipcios llaman campos de Tanis (Sal. 78, 12) las excavaciones son dirigidas por Mariette (1860), Petrie (1884), Montet (desde 1929) e inducen a pensar en la presencia de la ciudad de los hiksos, Avaris, que después fué capital de Ramsés II (Ex. 1, 11), y que Petrie (1906) había identificado con Tell Artabi en Wadi Tumilat.

En Tell el-Maskhuta, Naville (1883) descubre a Pitom (Ex. 1, 11), y en Theku descubre a Sucot (Ex. 12, 37). En Tell Defenneh, Petrie (1883) descubre las ruinas de Tafnes (Jer. 43, 7 ss.); en Tell Yehudich = Leontópolis, el mismo Petrie (1905) revela los restos de un campo atrincherado del tiempo de los hiksos y de la colonia judía del tiempo de los Macabeos. En Abu Asan, al sur de los lagos Amargos, Chedat (1919) encuentra un templo-fortaleza de Seti I, que parece corresponde al Migdal de Ex. 14, 2.

La exploración de la línea de las pirámides conduce al conocimiento de la vida del Imperio Antiguo y Medio. Entre El Cairo y Luxor, Tell el-Amarna (v.) = Ikhmetaton de Amenofis IV ofrece un conjunto de tablillas cuneiformes (1887) que revelan la correspondencia habida entre Palestina y Egipto en el s. XIV.

Las ruinas de Karnak y de Luxor, a la orilla derecha del Nilo, y las de Qurnah y de Medinet Habu, a la izquierda, indican el emplazamiento de Tebas (v. *Nô-Amon* de Nah. 3, 8; en otros lugares simplemente *Nô*). En el gran templo de Karnak, Petrie descubre (1896) la stela de Mernephtah que habla de Israel, y la lista de las ciudades sirio-palestinas de Tuthmosis III y de Shešonq (Sesac de I Re. 14, 25).

En frente de Assuan-Siena de Ez. 30, 6, etc., la isla de Elefantina ofrece a los clandestinos y a la misión alemana de Rubenshon (1904-06) un enorme número de papiros aramaicos que permiten formarse una idea de la colonia judía (500-400 a. de J. C.).

El cotejo de las culturas análogas de Egipto

y de Mesopotamia permite asentar algunas fechas de Palestina: el paleolítico es situado entre el V y el IV milenio hasta cerca del año 3200 a. de J. C. Las sucesivas fases del bronce y del hierro, que se distinguen principalmente por la técnica y por la morfología de la cerámica, hallanse en muchos lugares. La edad del bronce se divide en Palestina en tres períodos determinados de este modo: bronce I (antiguo), del 3200 a. de J. C. al 2000 aproximadamente; bronce II (medio): 2000-1600; bronce III (moderno): 1600-1200. Asimismo la edad de hierro 1200-300: hierro I = 1200-900; hierro II = 900-600; hierro III = 600-300. En los sedimentos superiores de muchas edades más antiguas hallase representada la cultura helénica (300-50 a. de J. C.), la romana (50 a. de J. C. — 350 desp. de J. C.) y la bizantina (350-636 desp. de J. C.). La invasión de los musulmanes abre una nueva época (636).

Los diferentes sedimentos arqueológicos manifiestan también las influencias extranjeras sobre Palestina y las sucesiones de una población tras otra. En el período del bronce I, el elemento étnico que prevalece es el cananeo, al que hacia el 1900 se superpone un nuevo sedimento más poderoso de los semitas occidentales o amorreos. Durante el período del bronce II se nota una afluencia de jorrees, arameos e hiksos. En el bronce III, el dominio de los egipcios, que se había restablecido en Palestina después de la derrota de los hiksos, se ve turbado por las invasiones de los pueblos nómadas (Habiru), a quienes suceden los israelitas.

El comienzo del hierro I se caracteriza por una notable decadencia cultural debida, indudablemente, a la ocupación del país por los israelitas, que fueron muy lentos en asimilarse los elementos culturales hallados en el país conquistado y sufren nuevas influencias, principalmente de Fenicia (arquitectura), de Egipto (manufacturas artísticas, marfil, vajilla) y, más adelante, de los pueblos conquistadores (neobabilonios, persas, seléucidas, romanos).

Los relatos bíblicos se insertan sin dificultad en el ambiente, y sólo en algunos casos quedan dudosos, como cuando se trata de la fecha en que se dió la caída de Jericó y de la toma de Hai (Jos. 8). La arqueología confirma la verdad histórica de la Biblia en sus líneas generales. Mas en cuanto a los hechos por separado, hasta ahora nos faltan en Palestina las inscripciones que pudieran permitirnos fijar con exactitud la fecha de los documentos descubiertos, por lo que no siempre se llega a una prueba indiscutible. Veamos algunos ejemplos en los que tal

prueba es patente: En Tell el-Haleifi (Asiongaber) junto al golfo de Aqaba, en virtud de los trabajos de N. Gluck pueden comprobarse los esfuerzos de Salomón para crearse un puerto comercial (I Re. 9. 26); los objetos de marfil hallados en Samaria confirman las descripciones de la riqueza de la capital del reino del Norte (I Re. 22, 39; Am. 3, 15; 6-4), así como los ostraka de la misma ciudad apuntan a algunos centros del territorio de Manasés; las cartas de Laquis demuestran la incertidumbre de la situación política del reino de Judá en tiempo de Jeremías. La confirmación de la arqueología respecto de estos hechos secundarios demuestra el crédito que nos merece la narración bíblica.

Los descubrimientos recientes contribuyen a vencer el escepticismo respecto de la Biblia: el recuerdo de la edad patriarcal a través de las excavaciones de Nuzu y de Mari; las luces sobre la poesía y el lenguaje de los hebreos, tal como resulta de Ugarit; la viva iluminación sobre los comienzos de la legislación mosaica a través de la publicación de las leyes de los jeteos, de los babilonios, de los asirios, de los códigos de Urdammu, Bilalama, Lipit-Ístar; una nueva luz sobre el período persa de la historia judía de Egipto y de Irán. Por los datos de la arqueología se admite comúnmente que las tradiciones del Génesis reflejan el ambiente del bronce medio entre los siglos XXI-XVI.

[F. V.]

BIBL. — A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, París 1946-1953; ID., *Découverte des mondes enlevés*, Neuchâtel, 1952; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I-II, París 1939-1953; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1932; ID., *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940; ID., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942; ID., *The Archaeology of Palestine: The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East*, en *The Old Testament and modern study*, ed. H. H. Rowley, Oxford 1951, p. 1-47; L. HENNEQUIN, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine*, en DBS III, col. 318-524; G. CONTENAU, *Manuel d'archéologie orientale*, I-IV, París 1927-1947; C. H. GORDON, *Introduction to the Old Testament Times*, New York 1953.

ASA. — v. Judd (reino de).

ASAF. — Levita del tronco de Gersón (I Par. 6, 39-43), a quien David colocó al frente de una de las tres clases de músicos y cantores para el culto sagrado; Hernán y Jedutún lo estaban asimismo de las otras dos clases de músicos y cantores. Dependían inmediatamente de David (I Par. 25, 1-6). Prestaron sus servicios en el tabernáculo inmediatamente después del traslado del arca al monte de Sión, y luego en el Templo. Asaf tuvo manifestaciones estáticas

como los profetas de Gabaón: I Re. 10, 5 (v. *Profetismo*). Los descendientes de Asaf continuaron con el oficio de su padre (II Par. 20, 14; 29, 13, etc.) incluso después del cautiverio (Esd. 2, 45; 3, 10, etc.). En los títulos de los Salmos atribuyéndose doce a Asaf (50.73-83 = Vulg. 49. 72-82); pero Asaf es el nombre de la familia (cf. los Salmos atribuidos a los coreítas); algunos de ellos son evidentemente posteriores (Sal. 74-79 = Vulg. 73-78, p. ej., se refieren a la destrucción de Jerusalén: 587 a. de J. C.). Son salmos nacionales o didácticos que celebran los triunfos o deploran las derrotas de todo el pueblo, o bien enseñan verdades morales. [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, París 1930, p. 226-35; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, pp. 101-103.

ASCENSIÓN. — El misterio comprende dos aspectos y dos modos: 1) la exaltación celestial, invisible, pero real, de Cristo resucitado que volvió al Padre a tomar posesión de su gloria, ya en el día de la resurrección; 2) la manifestación sensible de esta exaltación a los Apóstoles, después de las diversas apariciones, que tuvo lugar en el momento de su última separación en el Monte de los Olivos. El vocablo está reservado propiamente a esta última manifestación, conforme al uso establecido por la Iglesia, especialmente en la liturgia.

Son muchos los pasajes neotestamentarios que afirman unánimes la exaltación de Cristo resucitado a la diestra de Dios, e implícitamente la Ascensión: Mt. 28, 18 (Jesús ha recibido todo poder en el cielo); I Tes. 1, 10; 4, 16 s.; II Tes. 1, 7; Rom. 8, 34; Col. 1, 18 ss.; Fil. 2, 9 ss.; 3, 20 s.; I Pe. 1, 3 s.; 21, etc. Otros afirman sencillamente la Ascensión sin determinación alguna: Act. 2, 33 ss.; 5, 30 s.; Ef. 4, 8; I Tim. 3, 16; Hebr. 6, 19 s.; 9, 24, cf. 1, 3-13; 2, 7 ss.; 10, 12 s.; 12, 2; I Pe. 3, 22. La Ascensión invisible aparece inmediatamente enlazada con la resurrección, en Jn. 20, 17; cf. San Jerónimo, *Ep. 59 ad Marcellam* 4; *Ep. 120 ad Hedylam* 5; *Lc. 24, 26*. — Cf. también *Ep. Barnabae* 15, 9; *Apol.* de Aristides c. 15 (texto griego y siríaco); *Test. 12 Patri.*, Benjamín 9, 5. La Ascensión está emplazada a una distancia más o menos larga de la resurrección: *Lc. 24, 51*; *Mc. 16, 19*; *Act. 13, 31*. Esa distancia está fijada en cuarenta días en *Act. 1, 1-12*, que es la principal narración. En el v. 9 se describe el modo sensible de la Ascensión de Jesús (sobre el monte de los Olivos, *Act. 1, 12*; cf. *Lc. 24, 50* en Betania, en el camino de Jerusalén al sobredicho monte):

«Diciendo esto y viéndole ellos, se elevó (Jesús), y una nube le ocultó a sus ojos» (alusión en *Jn.* 6, 63). El acercamiento invisible, que transcurre de Cristo resucitado para una vida gloriosa, es la parte esencial del misterio. La Ascensión visible es más bien la última ida o separación de sus discípulos. Después de la exaltación celestial propiamente dicha, Jesús había vuelto aún varias veces para conversar con ellos: ahora los deja de un modo definitivo. Su Ascensión es la preparación inmediata para la venida del Espíritu Santo (*Jn.* 16, 7). Por eso la narración de *Act.* 1, 9 no lleva los colores de un triunfo ni los de otras teofanías.

La Ascensión visible es una preciosa confirmación de la exaltación ya realizada. La crítica ha querido contraponer los dos aspectos y los dos modos, lanzando a la pugna la consabida evolución: la glorificación espiritual habría acabado por ser materializada tal como la vemos en el relato de *Act.* 1, 1-12. Semejante evolución presupone la negación de la resurrección corporal de Cristo y la composición de los *Actos* en una época muy posterior, como sería el s. II: presuposiciones insostenibles, enteramente arbitrarias, contrarias a todas las fuentes inspiradas y a toda la tradición de la Iglesia primitiva, cuando el mismo Harnack, apoyado únicamente en la crítica interna, establecía la autenticidad de los *Actos* como escritos por Lucas no más acá del año 63 desp. de J. C. [F. S.]

BIBL. — V. LARRANAGA, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament* (trad. fr.). Roma 1938; F. BENOIT, *L'Ascension*, en *RB.* 56 (1949) 161-203; J. RENIE, *Les actes (La Ste. Bible, ed. Pirot, 11, 1)*, París 1949, pp. 38-42.

ASER. — Octavo hijo de Jacob, habido de Zelfa, esclava de Lia (*Gén.* 30, 13). Cf. *Gén.* 46, 17: sus descendientes (I *Par.* 7, 30-40). Primer padre de la tribu de su nombre, que en el Sinaí contaba con unos cuarenta mil hombres (*Núm.* 1, 40 ss.), y en las estepas de Moab con unos cincuenta mil (*ibid.* 26, 47). Su puesto en las marchas estaba entre Dan y Neftalí (*ibid.* 2, 27). Ofreció ricos dones para la dedicación del altar (*ibid.* 7, 12-17). En Canán, Aser ocupó la costa, desde el Carmelo inclusive hasta los límites con Fenicia; zona agrícola y fértil (*Gén.* 49, 20), y se dedicó al comercio (*Jue.* 5, 17). Sus principales ciudades se enumeran en *Josué* 19, 24-31; *Jue.* 1, 31, y de ellas dió cuatro a los levitas (*Jos.* 21, 30 s.; I *Par.* 6, 62, 74 s.). Ayudó a Gedeón contra los madianitas (*Jue.* 7, 23). Con Zabulón, tribu limítrofe, Aser formó parte del reino de Salomón (*Re.* 4, 16). Miembros de Aser responden al llamamiento

de Ezequías para la celebración de la Pascua en Jerusalén (II *Par.* 30, 11). Cf. finalmente *Ez.* 48, 2 s. 34.

R. Dussaud creyó ver nombrada la tribu de Aser en los textos de Ras Shamra, poema de *Krt.* 1, 85-95 = 175-185 (*Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.*, París 1937, pp. 103-115); pero probablemente sólo se trata de nombres comunes (W. F. Albright, R. de Vaux, *RB* 1937 372; C. H. Gordon: *Ugaritic Literature*, Roma 1949, pp. 69, 71 s.; cf. G. Contenau, *La civilis. phénicienne*, 2.^a ed., París 1949, p. 84). [F. S.]

BIBL. — A. LEGENDRE, en *DB.* I, col. 1083-89; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2.^a ed., París 1938, p. 65 ss.

ASHERAH. — v. *Altura*.

ASIRIOS. — Pueblo que fijó el centro de su residencia en las márgenes del medio Tigris, aproximadamente en torno al curso del Zab superior e inferior, en un intervalo de tiempo que media entre el comienzo del segundo milenio y el s. VII a. de J. C. No consta claramente el origen de los asirios; *Gén.* 10, 22 cuenta a Asur entre los descendientes de Sem (cf. *Gén.* 10, 11), y la lengua de los asirios es evidentemente semítica. Más de 3.000 tablillas cuneiformes acádicas, que contienen cartas comerciales y contratos, descubiertas en Kültepe (tablas de Capadocia, s. XIX a. de J. C.) dan testimonio de la intensa actividad de los asirios durante un período de doscientos años, y nos proporcionan nombres de reyes asirios, como Sargón I (h. 1840-1800) y Puzur-Asur, independientes de Ur.

También las excavaciones de Mari han revelado que en los tiempos de Hammurabí, Shamši-Addu I de Asiria capitanea una coalición de pueblos, logrando penetrar en el Éufrates medio, gobernar en Mari durante unos veinte años, representado en su hijo Iasmah-Addu, constituir un reino desde el Éufrates medio hasta los montes Zagros, erigir una stela en el Líbano y cobrar tributos de los príncipes del Elam y del país de Tulkis. Shamši-Addu se llama «rey del universo» como quinientos años antes Sargón de Acad.

A partir del s. XVIII comienza a oscurecerse la historia de los asirios a causa de la ocupación de los mitannos y de los jorreos, cuya influencia aparece en las tablillas de Nuzu y de Arrafa (Kerkuk). Cuando los jorreos y los mitannos fueron vencidos por los jeteos, los asirios se levantaron con Assur-nadin-ahhe (1399-1390) recobrando su primitiva grandeza con

Assur-Uballit I (1362-1327). Aquí comienza el imperio asirio medio, que deja leyes caracterizadas por una gran energía sobre el estatuto de la mujer, sobre la propiedad rural y sobre los delitos comerciales, y que llaman la atención por el contenido de tradiciones comunes con el Código de la Alianza de los hebreos.

Enlil-nirari I (1326-1317) se moviliza contra los estados meridionales y conquista a Kurigalzu a la altura de Bagdad. Sus sucesores consolidan el imperio hasta que Tukulti-Ninurta I (1242-1206) domina a Babilonia, se lanza sobre el Asia Menor y crea en Assur la capital de un imperio que tiene por súbditos a Sumer y Acad, Sippar y Babilonia, Dilmun y Meluhha.

Hállanse debilitados los asirios durante unos ochenta años (1206-1127), que, sin duda, coinciden con el período en que los jeteos tienen el dominio sobre los pueblos del mar. Teglatfalasar (1114-1076) realiza la prosperidad de los asirios con un imperio desde el golfo Pérsico hasta el Mediterráneo. Después de su muerte los arameos usurpan el trono de Babilonia, con lo que los asirios comienzan su rápida decadencia. Sus sucesores, de los que sólo se conocen los nombres, están desprovistos de poder. Salmanasar II (1028-1017) traslada la capital a Nínive. Solamente Assuradán II (934-921) tiene éxitos contra los arameos.

Con Adad-nirari II (911-891) comienza el nuevo imperio asirio (911-605). Asurbanipal II (853-859) traslada la capital de Nínive a Kalak (II Re. 17, 6; 18, 5), se gloria de haber bañado sus armas en el Mediterráneo y siembra la alarma entre los pueblos de Palestina. Ajab de Israel establece alianza con Benhadad II de Damasco (I Re. 20, 31-34), pero en Qarqar (854-53) pierde dos mil carros y diez mil infantes en la batalla contra los asirios de Salmanasar III (859-824), quien en el 841, después de haber derrotado a Jazael de Fenicia, cuenta entre sus tributarios al mismo Heli, sucesor de Omri en el reino de Israel. Shamshi-Adad V (823-809) es famoso por haberse desposado con Semíramis, la legendaria princesa de Babilonia. Teglatfalasar III (745-727), a quien la Biblia conoce también con el nombre de Pul (II Re. 15, 19; cf. I Par. 5, 26), recibido en Babilonia, derrota a los urarticos (II Re. 18, 34), y en 738 recibe el tributo de los reyes sirios, entre los cuales figuran Rasín de Damasco y Menajen de Samaria (II Re. 15, 37; 16, 5-9; II Par. 28, 5 ss.; Is. 7, 1 ss.). En 734 se lanza contra los reyes sirio-palestinos, de nuevo rebeldes, ataca a Gezer, Ascalón y Gaza, donde recibe la legación de Ajaz, rey de Judá, que implora auxilio contra Rasín y Pecaj de Israel (II Re. 16, 7; Is. 7);

devasta a Israel y lleva sus habitantes a Asiria (II Re. 15, 29; I Par. 5, 6, 26); sirviéndose del partido asirófilo, nombra a Oseas al morir Pecaj y recibe un tributo de diez talentos de oro (II Re. 15, 30); conquista y devasta a Damasco, da muerte a Rasín y deporta la población a Quir (II Re. 16, 9). En Damasco recibe a Ajaz de Judá (II Re. 16, 10). Salmanasar V (727-722) emprende una primera campaña contra Oseas de Samaria (II Re. 7, 17), que probablemente está en relación con el asedio de Tiro (725), según testimonio de Flavio Josefo. En 724 (II Re. 17, 5 s.) tiene cercada durante tres años a Samaria, que cae (721) bajo el impulso de Sargón (722-705), el cual deporta sus habitantes (II Re. 18, 9 ss.; 17, 24 ss.) y traslada a Palestina colonos asirios.

Merodac-Baladán II, campeón de la independencia de Babilonia (II Re. 20, 12 ss.), se adueña de Babilonia y busca aliados en occidente (Is. 39). Senaquerib (705-681) somete el Elam y Babilonia (702) y se lanza contra Palestina (701): ataca a Sidón, conquista muchas fortalezas, derrota a los egipcios en Elteque (cf. Jos. 19, 44; 21, 23), saquea a Palestina, cerca a Ezequías, de quien recibe treinta talentos de oro y ochocientos de plata (v. *Senaquerib*). Los documentos asirios son incompletos y celan el jaque mate de Senaquerib, quien en 699 destruyó a Babilonia y fué muerto por sus dos hijos mayores. Sucédele Asaradón (680-669) que reconstruye a Babilonia y conquista a Egipto (671). Entre sus tributarios figura Manasés de Judá (II Re. 21, 3). Asurbanipal (668-625) regresa a Egipto victoriosamente en 667, y en 663 saquea brutalmente a Tebas (v. *Nah.* 3, 8). Sus sucesores asisten al desmoronamiento del imperio asirio, que queda concluido con la caída de Nínive (612) bajo la acción de los medas y de los babilonios.

Asiria es símbolo de la opresión (*Os.* 11, 5; *Is.* 52, 4; 11, 11); Nínive, la ciudad prodigiosa (*Gén.* 10, 11; *Jon.* 1, 2; 3, 3; 4, 11; *Nah.* 2, 9). Su ruina es tomada en consideración por *Sof.* 2, 13, 15; *Nah.* 2, 12 ss.; 3, 4 ss. Más tarde, cuando Nabucodonosor amenace a Jerusalén, Yavé reclamará el castigo de Nínive (*Jer.* 50, 18).

La religión de los asirios tiene afinidad con la de los babilonios. No obstante Asur está en el vértice del Panteón. [F. V.]

BIBL. — G. FURLANI, *Le civiltà babilonese e assira*, Roma, 1929; ID., *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna, 1928-29; A. GOETZ, *Heilthier und Assyrien*, Oslo 1936; I. J. GELB, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1942; G. CONTENUAU, *Les civilisations d'Assur et de Babylone*, Paris 1937; C. J. GADD, *The Fall of Nínive*, Londres 1923; E. DHORME, *La fin de l'empire assyrien*, en *Recueil Dhor-*

me, París 1951, pp. 304-323; A. POEBEL, *The Assyrian king list from Khorsabad*, en *Journal of near eastern studies*, I (1942), 247-306, 460-495; 2 (1943) 56-90. * BENITO CELADA, *La asiriología y la Biblia*, en C. B. (1944) 3.

ASMODEO. — v. *Diablo*.

ASMONEOS. — v. *Macabeos*.

ASUERO. — Tal es el nombre que da la Vulgata al monarca persa en cuyo reinado se desarrollaron los acontecimientos descritos en el libro de *Ester*. El latino procede del hebreo 'ašawērōš. Puede ser distinta la vocalización, pero las cinco consonantes *h š w* (en lugar de *i o d*) *r* y *š* nos acercan a las inscripciones persas, en las que *hshajarsha* (= «ojo del imperio») es el nombre que los griegos vertieron a su lengua bajo la forma de Jerjes. El hebreo añadió un alef prostético. La versión griega de los LXX en *Ester* pone siempre Artajerjes.

Los exegetas están de acuerdo en identificar a este rey con Jerjes I, que reinó del 486 al 465.

Cuanto sabemos por la historia profana, especialmente por Herodoto y Plutarco, acerca del carácter de este monarca y de los principales hechos de su reinado encaja perfectamente en el relato bíblico. V. *Ester*. [F. S.]

AVARICIA. — Apetito desordenado de los bienes terrenos. El hebreo besa^c (etim. «ganancia ilícita») tradúcese en griego por *πλεονεξία* (V. A. y N. T.). Vicio frecuentemente reprobado en el A. T.: *Ex.* 18, 21; *Job* 31, 24 s.; *Sal.* 119 [118], 36; *Prov.* 1, 19 etc.; *Is.* 5, 8; 33, 15; *Jer.* 6, 13; *Ez.* 22, 12 s.; 32, 21 etc. y severamente castigado: Acán, los hijos de Samuel, Nabal, Guejazi (*Jos.* 7, 21, 26; I *Sam.* 8, 3; 25, 3-39; II *Re.* 5, 20-27). Nuestro Señor la señala como el peor de los obstáculos para seguirle, hasta el punto de proponer la elección entre el *mammona* (v.) y Dios: *Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13 ss.; cf. *Mc.* 7, 22. «Donde está tu tesoro allí está tu corazón» (*Mt.* 6, 21). Enseñanza que San Pablo repetirá equiparando la avaricia a la idolatría (*Ef.* 5, 5; *Col.* 3, 5). El dinero es el ídolo del avaro.

Jesús recomienda a los Apóstoles que la eviten (*Lc.* 12, 15; cf. 6, 24), y San Pablo, que pone tanto cuidado en huir de ella (I *Tim.* 2, 5) y la llama incluso «raíz de todos los males» (I *Tim.* 6, 10), dirige esta recomendación, especialmente al clero (I *Tim.* 3, 3; *Tit.* 1, 7); lo mismo San Pedro (I *Pe.* 5, 2); porque la avaricia es el móvil, la característica de los herejes (II *Pe.* 2, 3, 14), después de haberla estigmatizado (*Rom.* 1-29; I *Cor.* 5, 10 s.; 6, 10; *Ef.* 4, 19 etc.). La avaricia movió a Judas a la

pecaminosa traición (*Mt.* 26, 15; *Mc.* 4, 10 s.; *Lc.* 22, 3 ss.; cf. *Jn.* 12, 4 s.) y sugirió el fatal disimulo de *Ananías* (v.) y *Safira*: *Act.* 5, 1-11. [F. S.]

AYUNO. — *Lev.* 16,29 (y 23, 27, 32; *Núm.* 29, 7) prescribe para el gran día del perdón o expiación (el 10 del 7.º mes, tišri, sept.-oct.) abstenerse del trabajo, «afligirse, mortificarse» (Vulg. = *afligētis animas vestras*; *nefeš* = persona), expresión que siempre lleva consigo el significado de ayuno. No se trata, pues, de una simple privación de alimentos, sino de mortificar todo aquello que pueda halagar y satisfacer el orgullo: es una expresión del sentido interior de penitencia; finalidad moral y religiosa. La oración es inseparable del ayuno (*Tob.* 12, 8), al cual deben acompañar igualmente las obras de justicia y de misericordia (cf. *Jer.* 14, 12; *Is.* 58, 3, 7; *Zac.* 7, 2-7). La tradición judaica llama al día de la expiación «el ayuno» (*Act.* 27, 9) o «fiesta del ayuno». Es el único día de ayuno prescrito por la Ley, y duraba desde el ocaso del día 9 hasta el ocaso del día 10 (*Lev.* 23, 32), cuando apenas se veían tres estrellas, según la precisión de los rabinos (cf. Tertuliano, *De jejuniis*, 16: PL 2, 977). Era un ayuno riguroso durante el cual las prescripciones rabínicas prohibían tocar alimento, beber, ungirse, llevar calzado, usar del matrimonio (*Iôma*, 8). De *Núm.* 30, 14 se desprende la existencia de ayunos practicados espontáneamente. El ayuno se convirtió para Israel en un medio muy usado para aplacar a Dios. Hay ayunos públicos extraordinarios: por culpas generales (I *Sam.* 7, 6; *Jer.* 36, 9; *Joel* 1, 12-2, 17 etc.); antes de emprender una guerra (*Jue.* 20, 26; II *Mac.* 13, 72); para librarse de una calamidad pública (*Jdt.* 4, 8, 12; *Est.* 4, 3, 16 etc.; cf. *Jn.* 3, 5 ss.); a la muerte de un rey (I *Sam.* 31, 13). Ayunos particulares: David a la muerte de Saúl: II *Sam.* 1, 12; para implorar la curación de un recién nacido: I *Sam.* 12, 16, 21 ss. Frecuentemente viene en los Salinos como expresión de penitencia o para implorar la ayuda divina: 69, 11; 109, 24 (Vulg. 68, 108). Sara para librarse del demonio (*Tob.* 3, 10); Ester (14, 2) para alcanzar la liberación, Daniel (9, 3) la restauración de Israel. Por voto (*Tob.* 7, 10; *Act.* 23, 21; etc.).

Durante la cautividad impusieron ayunos en recuerdo de las desgracias nacionales; *Zac.* 7, 2-5; 8, 19 habla del ayuno en el 4.º, 5.º, 7.º y 10.º mes por el cese del sacrificio; por la ruina del Templo; por la muerte de Godolías; por el asedio y la destrucción de Jerusalén (cf. San Jerónimo, *In Zac.* 2, 8; PL 25, 1475).

El Sanedrín imponía ayunos de tres días, siempre que tardase en llegar la lluvia en los meses de oct.-nov. y nov.-dic. Las sinagogas prescribían ayunos locales (cf. los tratados *Jōmā* y *Taanith*). Son célebres los ayunos de Moisés y de Elías durante cuarenta días (*Ex.* 24, 18; *I Re.* 19, 8). Los fariseos más celosos ayunaban los lunes y los jueves en memoria del principio y del fin del ayuno de Moisés en el Sinaí (cf. *Lc.* 18, 12; *Taanith* 2, 9). El divino Redentor comenzó su vida pública con un ayuno de cuarenta días (*Mt.* 4, 2; *Mc.* 1, 13; *Lc.* 4, 1) que la Iglesia honra con el ayuno de Cuaresma. En sus enseñanzas reproduce las enérgicas llamadas de *Is.* 58, 3-7; *Jer.* 14, 12; *Zac.* 7, 2-7 por la falta de las disposiciones necesarias para que el ayuno sea grato a Dios. El de los fariseos no es el que se prescribe en el A. T., ya que va dominado por el espíritu de ostentación, siendo así que el ayuno debe ser la expresión del arrepentimiento (*Eclo.* 34, 26), mortificación

de la soberbia (*Lc.* 18, 12), e ir acompañado de la oración y de obras de misericordia. Cuando se ayuna debe eliminarse la exteriorización (*Mt.* 6, 16 s.). Ni el ayuno ni otra práctica alguna exterior valen nada sin aquel espíritu nuevo que es el fermento traído por Jesucristo para la transformación de la humanidad (*Mt.* 9, 14-17; *Mc.* 2, 18 ss.; *Lc.* 5, 33 ss.). La práctica del ayuno fué familiar a los primeros cristianos (*Act.* 13, 2 s.; 14, 22; *I Cor.* 9, 27; *II Cor.* 6, 5; 11, 27). La crítica del texto excluye de *Mt.* 17, 21 la cláusula «esta especie de demonios etc.» que se lee en *Mc.* 9, 29, donde a su vez excluye las palabras «καὶ νηστεία» y con el ayuno» (Buzy-Pirot). [F. S.]

BIBL. — A. LESÈTRE, en *DB*, III, col. 1528-32; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV, Múnaco 1928, pp. 74-114; A. CLAMER, *Lévitique (La Ste. Bible)*, ed. PIROT, 2, París 1940, pp. 130-73; D. BUZY y L. PIROT (*Ibid.* 9), *Ibid.* 1946, pp. 231-507; * E. GONZÁLEZ VILA, *Ayunos y tentaciones de N. S. J. en el desierto*, en *CB* (1952), abr. 55.

B

BAAL. — (Hebr. ba'al, ba'alāh, ba'alim, aca-dio, belū, «señor, amo».) De suyo es el nom-bre de un dios no definido; es, por antono-masia, nombre propio de una divinidad que personifica los fenómenos naturales como la fecundidad, la vegetación, la lluvia, el viento, las mieses, etc. Lo emplean los cananeos (El-Amarna) y casi todos los semitas, y tiene como equivalente el de Dumuzi entre los sumerios, Tammuz en los textos acádicos (cf. Ez. 8, 14), Tešub entre los jeteos y los jorreos, Osfrides en Egipto, Adonis en el mundo grecolatino (Adón es sinónimo de Baal), Hadad entre los arameos, etc. En Ugarit, Baal, identificado con Hadad, es hijo de Dagan y tiene como contra-figura a Mot, en cuyas manos fué muerto. A la muerte del asesino resucita Baal. Las dos divi-nidades tal vez representen un ciclo anual y no sabático.

Son numerosos los epítetos de Baal, como expresiones locales del culto: Baal-me'ōn, «Baal del refugio» (Núm. 32, 28); Baal-tā-mār, «Baal de palmar» (Jue. 20, 33); Baal-zebhūb, «Baal de las moscas» (II Re. 1, 2 s.; 6, 16, juego de palabras sobre Baal-zebul, «Baal el príncipe»; Baal-saphōn, «Baal del Norte» (Ez. 14, 2, 9; Núm. 23, 7, cf. los textos asirios y ugaríticos); Baal-markod, «Baal de la dan-za»; Baal-marpe, «Baal de la curación»; Baal-berith, «Baal de la alianza»; Baal-Hasor (II Sam. 13, 23), y Baal-Pe'or (Núm. 25, 3, 5; Os. 10, 10).

En el A. T. llámase Baalim a las divinidades cananicas (Jue. 2, 11; 3, 7; I Sam. 7, 4; etc.). El culto de Baal, severamente prohibido por la religión oficial, se entromete en el pueblo israelita desde su entrada en Canán hasta el destierro. En tiempo de los Jueces, Gedeón derriba un altar de Baal, lo que le merece el título de Jerub-ba'al (Jue. 6, 32 = el que lucha contra Baal; etimología popular, en vez de «Baal muge»). La veneración de los Baalim, creciente en proporción con el progreso de la religión popular (v.), se nota en el tiempo de

los reyes: Baal es adorado en las terrazas de las casas (Jer. 32, 39; II Re. 23, 12; Sof. 1, 5), de la misma manera que a Adonis se le invoca sobre los tejados (Aristófanes, *Lisistrata*, 389 y siguientes); tiene templos (I Re. 16, 32; II Re. 10, 21-27), tiene bamōth (Jer. 19, 5; 32; 35) y hammānim (altares para los perfu-mes, u obeliscos, o símbolos solares, cf. I Par. 14, 4; 34, 7, 4; Lev. 26, 30; Ez. 6, 4, 6) y recibe sacrificios humanos (II Re. 23, 10; 16, 3; Jer. 7, 31; 19, 5). Contra semejante culto lucharon los profetas. Reinando Ajab (II Re. 3, 2), yerno de Ithobaal de Tiro, ascien-de a 450 el número de sacerdotes de Baal, a quienes se opone Elías (I Re. 17; 18, 16 ss.). Promovido nuevamente por Ocozías (I Re. 22, 54), el culto de Baal es hostigado por Joram (II Re. 3, 2) y arrancado de raíz por Jehú (*ibid.* 10, 18-28); introducido en Jerusalén por Atalía (II Re. 11, 18), es abolido por Joás (II Par. 23, 17); honrado de nuevo por Ajaz y Manasés, es combatido por Ezequías y Jo-sías (II Re. 18, 4; 21, 3; 23, 4 ss.). Los sacer-dotes de Baal actúan hasta el destierro (Jer. 7, 9, 14 ss.).

La frecuencia con que aparece Baal en la nomenclatura palestinese es una prueba de la difusión de su culto. La Biblia intenta a veces borrar su nombre, sustituyendo Baal por bošht, «vergüenza», de donde proviene Išbošeth, Ye-rubbošeth, Mifibōšeth en vez de Isbaal, etc. [F. V.]

BIBL. — LAGRANGE, *Etudes sur les religions sé-mitiques*, París 1905, p. 83 ss.; W. BAUDISSIN, *Kyrios*, III, 89-97 (según los Hebr.) y passim; O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios*, Halle 1932; L. H. VINCENT, *Le Baal Cananéen de Beisan et sa parèdre*, en RB, 37 (1928) 512-43; R. DUSSAUD, *Le vrai nom de Baal*, en RHR, 113 (1936) 5-20; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 321-32; J. PEDERSEN, *Israel, Its life and culture*, Londres 1947, p. 503 y passim; A. CAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra texts*, Co-penhenagen 1952; * J. ENCISO, *Baal et dios de las lla-vias*, en Ecc. (1945) 209.

BABEL (Torre de). — La humanidad empren-de de nuevo su marcha después del diluvio.

Los gérmenes del mal, manifestados ya en Cam, otra vez van en aumento: los hombres olvidan la lección venida de Dios con aquel tremendo castigo. He aquí el ejemplo que se nos conserva de ello en *Gén. 11, 1-9*.

Dios había dado a los sobrevivientes esta orden: «Multiplicaos y llenad la tierra» (*Gén. 9, 1*), y una vez multiplicados con el correr de los años, ahí los tenemos concibiendo planes soberbios, completamente olvidados de Dios.

«Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos (expresión metafórica que encontramos en los textos babilónicos y que sólo quiere decir cúspide *altísima*) y nos haga famosos por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra» (*Gén. 11, 4*).

Dios confunde la soberbia de los presuntuosos empresarios, que no pudieron entenderse por la discrepancia de sentimientos y de los modos de expresarse.

Hay glotólogos modernos que sostienen científicamente la monogénesis del lenguaje: «Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras» (*Gén. 11, 1*). Dios aceleró el proceso natural de diferenciación, y luego la maldad de los hombres fué causa de que la diversidad de lenguas hiciese surgir barreras y antagonismos entre los pueblos.

Este episodio de los orígenes de la humanidad está situado en el marco geográfico de donde procedían Abraham y los suyos, es decir, la Mesopotamia. Este marco geográfico es considerado como propuesto a guisa de mero ropaje literario, según se expone en la voz *Génesis* al hablar de él en sus once primeros capítulos.

Shin'ar indica la Caldea (cf. *Gén. 10, 10*). Temiendo el dispersarse, aquellos nómadas sueñan con una vivienda estable, con algo donde cobijarse. En la gran llanura caldea, la de las grandes ciudades, se yergue la majestuosa y altísima *ziggurat*, construcción maciza de planos cuadrangulares sobrepuestos, que iban reduciéndose a medida que subía el edificio. Amplias escaleras permitían subir hasta el último plano, donde estaba el altar y se tributaba el culto al dios de la ciudad. Los ladrillos de arcilla y botón, material fundamental en tales construcciones (cf. *Gén. 11, 3*), iban revestidos de espléndidos esmaltes y de franjas de oro.

Una etimología popular de Babel, y sobre todo la multiforme variedad de razas presentes en ella ya en los tiempos que precedieron a la dinastía de Hammurabi, ha sugerido la elección de aquella ciudad para la localización del relato.

Babel en realidad significa «puerta de los

dioses (Bāb-ilāni), y no es de las más antiguas de Mesopotamia.

En realidad, el episodio bíblico no aparece por ningún sitio en la literatura babilónica, por más que en el vocabulario, en el estilo y en el marco ofrezca exactamente el colorido de aquella región. En tanto que las *ziggurat* son templos, aquí se prescinde absolutamente de ese carácter esencial en ellas.

Así las cosas, es inútil querer hallar e identificar los restos de la torre de Babel entre los escombros de alguna de las famosas *ziggurat*. No sabemos dónde estuvo la cuna de la humanidad ni cuál sea la zona que cruzaron los hombres que se multiplicaron después del diluvio.

Hay muchos escritores, incluso católicos, que intentan asemejar la narración bíblica del diluvio (v.) a la babilónica (simple inundación de la Mesopotamia meridional, hacia el IV o III milenio a. de J. C.), limitándolo a un grupo étnico humano muy reducido. Ellos dicen también que en la dispersión de Babel se trata únicamente de un grupo semita.

La Biblia habría conservado este relato folklórico, dotándolo de un significado religioso (Chaine). Pero semejante exégesis se revela enteramente insuficiente e infundada. En cambio, remitiendo históricamente el episodio de la torre de Babel a los remotos orígenes de la humanidad, encuadra a maravilla en la narración de los once primeros capítulos, demostrando cómo el hombre va alejándose progresivamente de Dios, incluso después del diluvio, y cómo se van densificando las tinieblas hasta el rayo de luz que proyectó la revelación de Dios a Abraham. [F. S.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1950, pp. 165-75; F. CEURPENS, *Questiones selectae ex historia primaeva*, 3.^a ed., Roma 1953, pp. 335-55; A. CLAMER, *Genèse (La Ste. Bible, L. Pirot, 1)*, Paris 1953, pp. 224-29. * J. PRADO, *La ciudad y la torre de Babel*, en *EstB.* VII (1950) 3; H. ERAS, *El episodio de la torre de Babel en las tradiciones de la Judea*, en *EstB.* VII (1948) 3.

BABILONIOS. — Así se denomina al pueblo que toma el nombre de Babilonia o de Babel, heredero de la civilización y del territorio de los sumerios y que domina por varias veces en el Asia Anterior. Decir babilonios equivale muchas veces a decir mesopotamios.

Los babilonios asumen una misión histórica importante con la primera dinastía de origen amorreo. Si se tiene en cuenta el sincronismo entre Hammurabi y Shamsi-Addu I de Asiria, que se desprende de los documentos de Mari, y algunas otras indicaciones de carácter ar-

queológico, astronómico y epítáfico, hay que situar a la primera dinastía entre el s. XIX y el XVI a. de J. C. Shumu-Abu inicia la serie de los monarcas que dan a Babilonia el esplendor y la posibilidad de convertirse en centro de Mesopotamia. Hammurabi (v.) es el primero que logra unificar en torno a Babel un imperio cuyos límites parten del golfo Pérsico y llegan hasta Mari y Nínive, y el que hace vivir a diferentes pueblos bajo unas mismas leyes, que se hallan reunidas en el famoso código. Sus sucesores no hacen más que mantener las posiciones alcanzadas por el gran legislador y van perdiendo lentamente su influencia hasta que Samsudítana, el último de la dinastía, sufre la invasión de los jeteos de Mursilis.

Aunque fué de corta duración, esta invasión debilitó a los babilonios, ya que, tras un breve lapso de tiempo, fué seguida de la inmigración de otros pueblos, entre los cuales los caspios, que se instalan como dueños de Babilonia durante cuatro siglos (XVI-XII a. de J. C.). Estos parece ser que proceden del mar Caspio, de origen indoeuropeo: así parece indicarlo su nombre. En las cartas de El-Amarna se les ve en correspondencia con los egipcios Amenofis III y IV. Durante el reinado de Assur-Uballit los caspios permiten que los babilonios se conviertan en vasallos de los asirios, y después de la invasión de los caminitas desaparecen de la historia. En Babel se funda una dinastía que se mantiene durante 130 años en el poder (1170-1039) y se suceden once reyes; se ve forzada a luchar, con resultados varios, para no caer bajo el yugo, ya sea de los elamitas, sea de los asirios. Siguen otras dinastías de corta duración, que dejan a los babilonios a merced de los nómadas del desierto, hasta que la dinastía H, que es la octava, impone un gobierno más firme y emprende nuevamente la lucha contra los asirios. Esta continuará pasando por situaciones difíciles con pausas de relaciones amistosas.

Babilonia es conquistada muchas veces por reyes asirios: Adad-Nirari III, hijo de la legendaria princesa babilónica Semíramis (Sammuramat); Teglathalassar III, que, según los documentos cuneiformes, toma el nombre de Pulu (el Púl de II Re. 15, 19) al entrar en Babilonia en 729. Merodac Baladán II intenta sacudir el yugo asirio a la muerte de Sargón (705). Para ello se adueña de Babilonia y busca aliados en Occidente (Is. 39) en los tiempos de Ezequías de Judá. Pero Senaquerib domina al Elam y a Babilonia (705) y destruye la ciudad en el 699. Corre a cargo de Asara-

dón la reconstrucción de la capital de los babilonios (680-649) y su hijo y sucesor Shamashsumukin (668-649) defiende su posesión contra el hermano Asurbanipal. Kandalunu reina en Babilonia durante 22 años (649-627), hasta que Nabopolasar logra librarse de los asirios con la ayuda de los medos y determina su desmoronamiento con la caída de Nínive (612). Luego nace el imperio neobabilónico (625-539), que comunica a Babilonia un esplendor y un poder capaces de imprimir un recuerdo indeleble en la historia. Cuando los egipcios acuden para salvar a los asirios y mantener el equilibrio en el Asia Anterior, Nabopolasar dota con un ejército a su hijo Nabucodonosor. Babilonios y egipcios se encuentran en Carquemis (605): el faraón es derrotado y perseguido. La noticia de la muerte de Nabopolasar es causa de que su hijo desista de la persecución. Nabucodonosor corre a Babilonia y sucede a su padre (604-561). Entretanto (Jer. 46, 2), se convierte en vasallo suyo el reino de Judá: Dan. 1, 2, habla del año tercero del reino de Joaquín según el sistema de cómputo babilónico, mientras que Jer. 46, 2, computa regularmente el año cuarto del mismo rey (606-605).

Todos los avisos que Jeremías (7, 10; 25-26; 36) multiplica dirigiéndose a sus compatriotas resultan vanos. Al rebelarse Joaquín, tres años después, probablemente instigado por Egipto, el déspota babilonio, ocupado como estaba en Mesopotamia, no se dirige inmediatamente contra el vasallo, a quien deja, no obstante, bajo el dominio de los pueblos vecinos que se mantienen fieles a Babilonia (II Re. 24, 2), y hasta el 598 no envía un ejército para el asedio de Jerusalén. A la llegada de Nabucodonosor hacía ya tres meses que Joaquín había muerto (II Re. 24, 6), tal vez asesinado (Jer. 22, 18-19; 36, 30), y es reemplazado por su hijo Joaquín, quien por evitar la destrucción de su ciudad se entrega como prisionero con toda la familia real (II Re. 24, 12), y llevado a Babilonia es sometido a un encarcelamiento mitigado, según se comprueba por los documentos cuneiformes recientemente publicados, y conserva cierto prestigio que llega hasta permitirle el uso de su sello real. Los hebreos fechan los acontecimientos según los años de prisión en Babilonia de su rey. Además de la familia real, Nabucodonosor lleva a Babilonia a los bacecillas y familias influyentes de Jerusalén. Esta es la primera deportación (579 a. de J. C.).

En Jerusalén es puesto por rey el tío de Joaquín, Matanías, cuyo nombre se cambia en Sedecías (II Re. 24, 17), hombre débil, incons-

tante, arrastrado por la facción favorable a Egipto. Al advenimiento de Psammético II (593), esa facción conspira con Edom, Moab y los fenicios, y Sedecías es llevado a comparecer en Babilonia (*Jer.* 27, 2 ss.; 51, 59; 52, 1-11). A la muerte de Psammético (589), su hijo Aprias, queriendo dominar en Siria, incita a Sedecías, a los amonitas (*Ez.* 21, 25) y a los fenicios a rebelarse contra los babilonios. Entonces Nabucodonosor somete a Fenicia, bloquea a Tiro y asedia a Jerusalén (enero, 588), en tanto que algunos contingentes de tropas ocupan las fortalezas de Judea (*Jer.* 24, 7). En Jerusalén se resiste fanáticamente, esperando el auxilio de los egipcios. Jeremías es puesto en prisión (*Jer.* 37, 11). Pero el faraón es derrotado, los babilonios reanudan el asedio y en agosto del 587 entran en la parte septentrional de Jerusalén (*II Re.* 25, 3 s.; *Jer.* 39, 3 ss.), a la que toca la suerte de las ciudades rebeldes: saqueo, incendio, segunda deportación (*II Re.* 25, 8 ss.; *Jer.* 40, 7 ss.).

Ahora es puesto Godolías por gobernador en Misfa, donde se reúnen los supervivientes a la destrucción (*II Re.* 25, 23; *Jer.* 40, 7 ss.). Es asesinado el gobernador con la guarnición de los babilonios (*Jer.* 40, 13-41, 17), y los sobrevivientes huyen a Egipto (*Jer.* 41). Ignórase cómo reaccionarían los babilonios por semejante homicidio. La tercera deportación (*Jer.* 52, 30) pudiera estar en relación con tal acontecimiento, a pesar de la fecha tardía (582).

Los babilonios distribuyeron a los hebreos de las diferentes deportaciones (años 597, 586, 582) junto al río Quebar (*Ez.* 1, 1-3, etc.), que es el Nâr Kabaru, en Tel Abib (*Ez.* 10, 10), en Tel Harsa, Tel Mela (*Esd.* 2, 59), en Casifia (*Esd.* 8, 17), lugares no identificados. Según los archivos de los Murashu del s. v, los hebreos se instalaron junto a Borsipa y en los contornos de Nipur, a donde nos llevan los informes de Ezequiel. Los babilonios no someten a los hebreos a una prisión propiamente dicha, ya que les es dado el construir casas y plantar huertos (*Jer.* 29). Ezequiel ejerce su ministerio sin trabas, tiene una casa donde recibe a los ancianos de Israel (*Ez.* 8, 1; 14, 1; 20, 1) que mantienen correspondencia con Jeremías (*Jer.* 29, 1) y son los jefes de los deportados y mantienen la cohesión favoreciendo el nacimiento del judaísmo (v.).

Los babilonios se dedican a la agricultura y al comercio (*Ez.* 17, 4) y permiten a los hebreos las mismas ocupaciones, hasta el punto de poder conseguir una riqueza considerable (*Esd.* 2, 65-69; *Neh.* 7, 67-72).

Después de la muerte de Nabucodonosor los

babilonios no viven más que de rentas, y los sucesores del gran monarca no tienen la misma fortuna, a causa, principalmente, del poderío medoperso, que entonces surgía y se afirmaba. *II Re.* 25, 27-30, recuerda a Evil Merodac, hijo de Nabucodonosor, porque saca de la prisión a Joaquín el año 562. Nabónides (556-538) fija temporalmente la residencia en Jeima, en la Arabia del Norte, dejando a su hijo Bel-šarra-usur, el Baltasar del libro de Daniel, el cuidado de los negocios, mientras se prepara la ruina del imperio. Efectivamente, Ciro, rey de Persia, después de haber conquistado a Lidia (546), se vuelve contra los babilonios, se adueña de las provincias costeras, entre las que figura Palestina, y ataca a Babilonia, donde le espera Nabónides, que había regresado de Teima. Gobrias, gobernador de los Gucios, deserta: el ejército babilónico es vencido y Gobrias penetra sin resistencia en Babilonia, donde Ciro hace su entrada en 539 y toma el título de rey de Babilonia sin cambiar la organización de los países conquistados, y establece el gobierno general de Babilonia y de la región de allende el Éufrates (Ebir-nahara). Darío realiza la división por satrapías.

La literatura de los babilonios es rica en documentos económicos, jurídicos, de elencos de nombres, de silabarios, de textos históricos, de inscripciones, de oraciones, de rituales, de poemas mitológicos, con los cuales puede reconstruirse el concepto que los babilonios tenían sobre el origen de los dioses, del mundo, del hombre, sobre las relaciones de la divinidad y la humanidad mediante la plegaria, el sacrificio y la adivinación, y sobre las relaciones de los mismos hombres entre sí, reguladas por un cuerpo de leyes. Es difícil precisar el origen exacto de las tradiciones, ya que existe un fondo sumérico, muchos de cuyos textos no son más que la traducción y adaptación a la mentalidad semítica, babilónica y asiria. Es también innegable la existencia de una aportación jurrítica, como se infiere de las tablillas de Kerkuk (Arrafa) y de Nuzu. Teniendo esto presente, sería mucho más propio hablar de civilización y de literatura mesopotámicas. El común ambiente, la afinidad de las lenguas, los intercambios comerciales y los contactos políticos y militares explican asimismo las coincidencias culturales entre el mundo bíblico y la literatura mesopotámica.

La literatura de los babilonios se plantea todos los problemas: El *Enuma eliš* («cuando en alto»), poema repartido en siete tablillas, conservado en cuatro recensiones, y varias otras cosmogonías tocan la cuestión de los orígenes

y se acomodan a la mentalidad bíblica respecto de la creación (v.). El poema de Gilgamesh, el Hércules mesopotámico, revela la aspiración a la inmortalidad como mito de Adapa, y en la tablilla XI contiene un relato del diluvio. Los mitos del descenso de Ištar al infierno y de la exaltación de la diosa, lo mismo que el de Nergal y Ereskigal, reflejan el pensamiento de los babilonios sobre la vida de ultratumba. Asimismo el problema del dolor se plantea en un breve poema que suele llamarse el «Job de Babilonia». Finalmente, los mitos y otros textos nos descubren que el destino no es concebido como resultado de un fato, o del acaso, o fortuna, sino de una voluntad que fija la naturaleza o la esencia de las cosas.

También la religión de los babilonios procede del fondo sumérico y sufre una evolución en el curso de dos milenios, amoldándose a las condiciones políticas, económicas, sociales y locales del país. Puede dividirse Mesopotamia en dos áreas religiosas, a semejanza de las que resultan de la técnica agrícola: la primera corresponde a la zona en que la agricultura depende de un sistema de regadío, como sucede a lo largo de los ríos Tigris y Eufrates; la segunda es la zona en que la agricultura se apoya principalmente en la lluvia, como en la Alta Mesopotamia y al este del Tigris. A estas diferencias técnicas corresponden diferentes esquemas de pensamientos que se desarrollan en torno a las relaciones entre el hombre y los poderes sobrehumanos, y a las de los hombres entre sí. Comprobamos un politeísmo con tendencia enoteísta o monolátrica en cuanto cada una de las ciudades tiene su particular dios local, sin excluir o combatir importaciones de divinidades de otras ciudades o de otros grupos de pueblos, ni las especulaciones de las numerosas escuelas teológicas que surgen a la sombra de los grandes templos.

Incluso el panteón de los babilonios tiene origen sumérico: el dios es el dueño de la ciudad; el templo regula la vida del pueblo mediante los sacerdotes, no sólo desde el punto de vista estrictamente religioso, sino también en el sentido económico. El jefe de la ciudad (llámese rey, sátrapa o gobernador) es el representante del dios. A la divinidad se atribuye no sólo el dominio de una ciudad particular sino además una forma especial de gobierno: en Nipur, Enlil es ante todo un dios del tiempo; en Sipar y en Larsa, el dios Sol (Utu para los sumerios, Šamaš para los semitas) es el dador de la luz y de la justicia para la humanidad; en Ur el dios Luna, Sin (Nanna), revela el futuro a los expertos; en Uruk, Ištar

es adorada, juntamente con el dios Anu, como estrella de la tarde y de la mañana y como protectora en el amor y en la guerra, respectivamente; en Eridu, Eea (Enki) tiene el dominio de las aguas primordiales y es portadora de las artes y de las ciencias mágicas; en Kutha, Nergal (II Re. 17, 30) es el rey del mundo subterráneo; en Mari, Dagan (Jue. 16, 22 ss.; I Sam. 5, 2-5) es el dios de los amorreos, como en Babilonia Marduk, que es el Bel por antonomasia (Is. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44; Bar. 6, 40; Dan. 14 gr.), es la divinidad nacional de los babilonios. Asur tiene semejantes funciones para los asirios. Nabu, hijo de Marduk, protector de Borsipa, es el dios de la escritura. En las regiones en que la agricultura depende de la lluvia, el dios de la atmósfera, del huracán, es Hadad (tal vez II Re. 17, 31; Zac. 12, 11). La sucesión de las estaciones, el cese de las lluvias al sobrevenir el verano se expresa por el mito de Dumuzi-Tammuz (Ez. 8, 14), el dios que muere y resucita (v. Adonis). Los mesopotamios personificaron otras muchas fuerzas cósmicas y las veneraron como divinidades.

Entre las formas de la religión de los babilonios figura también la adivinación para arrebatar el secreto de la voluntad divina, y el que se cree encerrado en todas las expresiones conocidas de la antigüedad: el oráculo, la evocación de los muertos (I Sam. 28, 11 ss.), la interpretación de los sueños (Gén. 41; Dan. 2, etc.), el sacar suertes (frecuentísimos en la Biblia), presagios deducidos del nacimiento, de las enfermedades, del vuelo y de las vísceras de los animales (Ez. 21, 26), de las aguas, de los astros. [F. V.]

BIBL. — P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907; Id., *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, ibíd. 1945; *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. PRITCHARD, Princeton 1950; K. KOENIG, *Summerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart 1953; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-1925; G. FUGLIANI, *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928; Id., *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929; A. GOETZ, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; G. CONTENAU, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Paris 1937; Id., *Manuel d'Archéologie orientale*, I-IV, ibíd. 1927-1947; R. LABAT, *Le poème de la création*, Paris 1935; K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938; J. BOTTERO, *La religion babylonienne*, Paris 1952; A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne*, I-II, ibíd. 1946; * B. CELADA, *Esquema de historia babilónico-assira con referencias a la historia bíblica*, en CB (1944) 4.

BALAM. — El hebreo Bil'am: adivino o mago, invitado a maldecir al pueblo hebreo, pero que por voluntad de Dios profiere, en

cambio, una bendición y una bella profecía sobre el futuro de los descendientes de Jacob.

De Balam se habla frecuentemente en la Biblia, incluso en el Nuevo Testamento, como de un típico corruptor. Su acción se describe en una sección especial con características particulares en *Núm.* 22-24. Cuando Israel se halla acampado en las llanuras de Moab, al otro lado del Jordán, Balac, rey de la región, se muestra asustado por la suerte que corrieron los príncipes amorreos que se habían opuesto al paso de los hebreos (cf. *Núm.* 21, 21-35). Cuenta este rey con ahuyentar el peligro recurriendo al poder mágico de un adivino famoso, Balam, hijo de Beor, que habita en Petor (tal vez el Pitru de los monumentos asirios y la Pedru de los anales de Tutmosis III).

Describe con abundancia de pormenores dos embajadas de Balac. Previa la entrega del precio de la maldición, inducen a Balam a que se llegue hasta Moab. Por medio de visiones durante el sueño, el Señor le impide primero que intervenga, luego le consiente que vaya con aquellos hombres, pero con la condición de que no ha de decir otra cosa distinta de lo que le sea sugerido por el Espíritu. El adivino se aprovecha de esta ocasión, pero probablemente con la idea secreta de contravenir a la orden. Por de pronto su camino se ve entorpecido por un ángel que obliga a la borrica a apartarse del camino y a lanzar una queja que el adivino, su amo, interpreta rectamente (cf. *Núm.* 22, 22-25). Ofrece sacrificios y luego se dispone a maldecir a Israel, pero tiene que confesar su impotencia, y se siente forzado a pronosticar el futuro desarrollo de Israel. Repítese la tentativa, habiendo primero cambiado de puesto y ofrecido nuevos sacrificios, pero con idéntico resultado: profiere una alabanza y una bendición en vez de la maldición mágica. Son, pues, dos los oráculos de Balam (*ibid.* 24, 3-9. 15-24), «del hombre de los ojos cerrados». El primero celebra el futuro de Israel, y termina amenazando con la maldición para quienes tengan la osadía de maldecir al pueblo de Dios. En el segundo se lee el mismo motivo con señales mucho más explícitas y la célebre profecía sobre la «estrella de Jacob» y sobre un futuro rey de Israel. La tradición exegética, tanto judía como cristiana, ha visto una profecía mesiánica, al menos en sentido típico, cuya primera relación se da en David, primer tronco de la monarquía israelita.

En el episodio de Balam tenemos un ejemplo de alguien que involuntariamente es llevado a profetizar por el Espíritu de Dios (cf. *Jn.* 11, 49 ss.). El adivino permanece en el paganismo

y sigue hostigando a Israel (cf. *Núm.* 31, 16). Balam quedó en la tradición como símbolo del corruptor y del avaro (cf. *Di.* 23, 5; *Jos.* 13, 22; 24, 9; *Miq.* 6, 5; *II P.* 2, 15; *Jud.* 11; *Apoc.* 2, 14); el primer título se refiere al hecho registrado en *Núm.* 31, 16, y el segundo al episodio que acabamos de describir, por más que el Pentateuco apenas hace referencia al dinero recibido por Balam. La silueta se ha ido acentuando más y más —peyorativamente, por supuesto— en la tradición postbíblica.

[A. P.]

BIBL. — A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible, ed. Pirot, 2)*, París 1940, pp. 380-406; J. ENCISO, *El yaveismo de Balam, en EstB.* (1931) 123-29.

BALDAD. — v. *Job*.

BALTASAR. — v. *Daniel*.

BAMAH-BAMOTH. — v. *Altura*.

BARAC. — v. *Débora*.

BARSABA. — (βαρσαββᾱς = aramaico *Bar Shebba*, «Hijo de Sheba» o también «que guarda el sábado».) Sobrenombre de dos personajes: José Barsaba, presentado juntamente con Matías (*Act.* 1, 23) para ser elegido por apóstol en lugar de Judas Iscariote. No obstante haber sido descartado por la suerte, se le ha dado el sobrenombre latino «Justus». Según Eusebio (*Hist. eccl.* I, 12, 3) sería uno de los setenta y dos discípulos de Jesús.

Judas Barsabas, uno de los enviados juntamente con Pablo y Bernabé por la Iglesia de Jerusalén a la de Antioquía para transmitir a ésta las deliberaciones del Concilio de los Apóstoles (*Act.* 15, 22). Lo mismo que el otro enviado, Silas, es considerado entre los «principales» (ἡγούμενοι) por los hermanos de Jerusalén, lo cual permite suponer que sería «presbítero». La obra por ellos realizada en Antioquía es muy encomiada, y atribuida al carisma profético (*Act.* 15, 32).

Por tener el mismo sobrenombre muchos exegetas llegaron a deducir que serían hermanos; pero tal apelativo estaba muy extendido en el mundo judaico en la época helenista.

[A. P.]

BIBL. — J. RENIE, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible, ed. Pirot, 11)*, París 1949, pp. 48, 216 s.

BARTOLOMÉ. — v. *Apóstoles*.

BARTOLOMÉ (Evangelio de). — v. *Apócrifos*.

BARUC (hebr. Bārūkh = Vendido). — Secretario y compañero del profeta Jeremías (cf. *Jer.* 32, 12 ss.; 43, 2-7; 45, 1-5), cuyos dolores

y angustias comparte en Judea, y a quien sigue a Egipto, donde habrían muerto, según San Jerónimo (*In Is.* 30, 6 s.). La mayoría de los escritores antiguos y las leyendas rabínicas están en que Baruc murió en Babilonia, donde compondría también el libro que lleva su nombre.

Su libro consta sólo de cinco capítulos, a los que en la versión latina se ha añadido la *Epístola de Jeremías*. Tras una breve introducción histórica (1, 1-14), vienen tres partes muy distintas: la primera (1, 15-3, 8) está constituida por una larga plegaria con la confesión de los pecados (1, 15-2, 35) y la súplica por la liberación y el retorno del destierro (3, 1-8); la segunda (3, 9-4, 4) es una alabanza a la divina sabiduría, inaccesible a los hombres (3, 15-31), pero propiedad natural de Dios (3, 32-36), que ha hecho participe de ella al pueblo hebreo mediante su Ley (3, 37-4, 4); en la tercera (4, 5-5, 9) trae una exhortación, en la que Jerusalén personificada invita al pueblo a la esperanza, amenazando a las naciones vecinas (4, 5-29). Y se termina con un apóstrofe del poeta a la ciudad, a la que se prometen el retorno de los deportados y un nuevo esplendor.

La introducción está en prosa. La bella plegaria penitencial de la primera parte tiene frecuentes reminiscencias de *Jer.* y es paralela al fragmento análogo de *Daniel* 9, 4-19; en 4, 5-5, 9 prosiguen con ritmo poético los acentos propios de una lamentación (4, 9-16) con los de una calurosa exhortación que se propone infundir confianza y seguridad para el porvenir (cf. 4, 5-9, 30; 5, 9; afinidad con *Is.* 40, 66); la sección intermedia (3, 9-4, 4) está en forma poética, en la que predomina el elemento lírico con frecuentes alusiones nómicas o parentéticas: es un himno a la divina sabiduría e invitación a conservar y estimar un don tan precioso (en afinidad con los libros sapienciales y proféticos).

Esta discontinuidad y diversidad de estilo (en particular la alternación de los nombres divinos) entre la primera y la tercera parte plantea el problema de la unidad del libro y del autor.

Del testimonio del primer versículo los antiguos sacaron la conclusión de que el libro era todo de Baruc. Algunos (basados en San Ireneo y en San Agustín) dedujeron que también aquí Baruc desempeñó el oficio de secretario de Jeremías, a quien lo atribuyeron. Sólo en tiempos de la reforma se comenzó a rechazar la canonicidad (v. *Canon*) y la autenticidad del libro.

Entre los acatólicos generalmente atribúyese la obra a tres autores, uno para cada parte, y ninguno de ellos es Baruc. Hay incluso muchos que aplazan la composición de alguna de las partes y la reunión de las tres secciones para la época romana, posterior al año 70 después de J. C. (desde Schürer hasta Desterley). Otros más recientes (Eissfeldt, Bentzen, Lods) se remontan cuando menos al período helenista macabeo. Los católicos siguen admitiendo la autenticidad de Baruc: «su actitud es tan justificada, por lo menos, como la de quienes se oponen a la concepción tradicional» (Dennefeld). Existen, no obstante, hipótesis que tienden a justificar la diversidad de las partes suponiendo habernos sido transmitidas separadamente durante cierto tiempo (Simón-Prado) o admitiendo la posibilidad de autores diferentes, especialmente para el fragmento 3, 9-4, 4 (Götsberger, Höpfl-Miller-Metzinger). Heinisch admite con Stoderl la autenticidad de la primera parte, coloca la tercera parte hacia el fin de la cautividad y la segunda entre el 480 y el 180 a. de J. C.

El libro —según la opinión más favorable— fue todo él escrito en hebreo. Pero hoy sólo lo tenemos en griego y en las versiones de él derivadas. [A. P.]

BIBL. — L. DENNEFELD, *Baruch* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 7), París 1947, pp. 435-51; A. PENNA, *Baruch* (La S. Bibbia), Torino 1952.

BARUC (Apocalipsis de). — v. *Apócrifos*.

BASÁN-BATANEA. — 1. *Basán* es una región de la Transjordania septentrional, limitada al norte por el Hermón y la llanura de Damasco, al oeste por los montes G. Heiş y el lago de Tiberíades, al sur por el río Menadír (Jarmuk), que recoge las aguas de la región, y al este por la montaña de Drusi. Es una alta llanura de origen volcánico, celeberrima por su fertilidad (*Is.* 33, 9; *Jer.* 50, 19; *Sal.* 67, 16, etc.), hasta tal punto que los LXX y la Vulgata sustituyeron su propio nombre por la traducción sinónima «pingüe» (*Sal.* 21, 13; 67, 16; *Ez.* 39, 18; *Am.* 4, 1); famosa también por sus toros (símbolo de ferocidad y de soberbia: *Sal.* 22, 13; *Ez.* 39, 18) y por las encinas de los antiguos bosques (*Is.* 2, 13; *Zac.* 11, 2; *Ez.* 27, 6).

Antes de la ocupación hebrea el Basán (*Dr.* 3, 13; *Gén.* 14, 5) constituía la mayor parte del reino amorreo de Og (último de la antigua estirpe de gigantes (*Núm.* 21, 33-35; *Dr.* 1, 4; 3, 1 ss.; 4, 47; 29, 7). Después de exterminados los amorreos el territorio fué ocupado

por la mitad de la tribu de Manasés (*Núm.* 32, 33; *Dt.* 3, 13). En el reinado de Salomón Basán estaba comprendido en la XII prefectura (*I Re.* 4, 19). En la época grecorromana quedó fraccionado en tres distritos o toparquías: la Traconítide, la Auranítide y la Batanea.

2. La *Batanea*, cuyo nombre procede del antiguo Basán (*Bûthnan-Butnadj-Batnadjja*), según la localización precisada por J. G. Wetsstein, limitaba con la Gaulanítide por el Oeste y con la Traconítide y la Auranítide por el Este, con la Ulatha-Paniades por el Norte y con la Arabia Nabatea y la Decápolis por el Sur. Correspondía, por tanto, a la fértil llanura actual de Nucrah.

Fué donada por Augusto a Herodes el Grande juntamente con la Traconítide, la Auranítide, la Gaulanítide y la Ulatha-Paniades. Estos cinco distritos formaron luego la tetrarquía de Filipo (4 a. de J. C.-34 desp. de J. C.). Más adelante fueron incorporados a la provincia romana (34 desp. de J. C.), luego confiados a Agripa I (37-44) y a Agripa II (h. 53-90). Sus centros eran Astarot y Carnaim. Otras ciudades: Tersila, Alima (*I Mac.* 5, 26), Casbín (*II Mac.* 12, 13 s.), Rafana o Rafón (*I Mac.* 5, 57). Está implícitamente incluida en la Traconítide en *Lc.* 3, 1. [A. R.]

BIBL. — I. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, p. 245; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 275-327, 377; II, *ibid.*, 1938, pp. 158 ss.

BATO. — v. *Medidas*.

BAUTISMO. — Del griego βάπτισμα; de βάπτω-βαπτίζω = sumergir. Rito de iniciación en la vida cristiana, mediante la inmersión-lavatorio en agua natural. No hay en el N. T. una exposición sistemática de tal sacramento, ni siquiera se describe el momento preciso de su institución por parte de Jesucristo. Pero se enseña explícitamente su necesidad y se desarrollan ocasionalmente no pocos aspectos teológicos de su eficacia.

No sabemos cuándo lo instituyó Jesucristo, pero su vida pública comenzó después del bautismo recibido en el Jordán (*Mt.* 1, 9-13), y seguido de un discurso acerca de la necesidad de un «renacer» espiritual mediante el agua y el Espíritu Santo (*Jn.* 3, 3-6), y se terminó con el mandato de que se bautizara a todos los futuros creyentes: «Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (*Mt.* 28, 19). Es cierto que el bautismo de Juan (*cf.* *Mt.* 3, 11; *Mc.* 1, 8; *Act.* 1, 5) era un baño puramente simbólico destinado a sancionar la reso-

lución de un resurgir moral, excitar y significar los sentimientos de un verdadero arrepentimiento. Discútese sobre el valor del bautismo administrado por Jesús durante su vida pública (*Jn.* 3, 26). Hay quienes no lo distinguen del de Juan, en tanto que otros lo consideran ya como un verdadero sacramento apto para conferir la gracia.

El libro de los *Actos de los Apóstoles* nos ofrece la documentación práctica de la necesidad del bautismo, cuando describe su administración a los creyentes en el día de Pentecostés (*Act.* 2, 41) y en varias otras ocasiones en tiempos sucesivos (*cf. ibid.* 8, 16, 38; 9, 18; 16, 15, 33; 19, 5). San Pedro pone expresamente como condición para alcanzar la salvación el «arrepentimiento» (μετανοία) y el bautismo (*ibid.* 2, 38).

Háblase a veces en los *Actos de los Apóstoles* de bautismo conferido en el nombre de Jesucristo. Esta expresión, juntamente con algún texto patristico, particularmente de Eusebio de Cesarea, ha sido alegada como si reprodujese o aludiese a una fórmula bautismal diferente de la trinitaria prescrita en *Mt.* 28, 19 y conservada inalterada por la Iglesia a lo largo de los siglos. En realidad la referencia a Cristo no tiene otro alcance que el de distinguir entre el bautismo y los ritos análogos practicados en algunos centros religiosos y especialmente el bautismo simbólico de Juan. En los *Actos* 8, 38; 14, 47 se insiste asimismo en destacar que la materia del sacramento es el agua, término empleado metonímicamente por San Pedro para significar incluso el mismo bautismo (*ibid.* 10, 47). A veces la recepción del bautismo va acompañada de manifestaciones carismáticas (en general: glossolalia), pero en ningún texto se afirma que haya una estricta y necesaria conexión entre los dos fenómenos.

El primer efecto del sacramento instituido por Jesús es precisamente el perdón de los pecados (*cf.* *I Cor.* 6, 11; *Ef.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; *Hebr.* 10, 22). Es el tránsito del reino del mal a la situación del que sigue en pos de Cristo, consecuencia de haber recobrado la inocencia (*cf.* *Act.* 2, 38; 10, 46 s. 26, 18). San Juan prefiere hablar de «renacer» y de agua regeneradora: «Quien no naciere nuevamente del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (3, 5; *cf.* *I Jn.* 5, 6, 8). Trátase de un rito externo necesario, pero su eficacia es inconcebible en el adulto si se prescinde de la fe que ha de estar de antemano en el alma del convertido. Veamos cómo San Pablo se toma la libertad de atribuir indiferentemente al bautismo y a la fe los mismos efectos (*cf.* *Gal.* 2, 19 s.; 3, 26 s.;

Col. 2, 10-13; Rom. 6, 3 ss.; Ef. 2, 5-8). La enseñanza de la necesidad del bautismo como medio indispensable de salvación es subrayada en el Evangelio de San Juan (3, 5) y en la epístola I de San Pedro, en la que se esgrime el argumento de la tipología existente entre el bautismo y el agua del diluvio (I Pe. 3, 20 s.).

San Pablo insiste en lo de la unión con el Cuerpo Místico o incorporación a Cristo, efecto del bautismo. Complácese en sacar a relucir el método de la inmersión, ordinariamente en uso en la administración del bautismo, para señalar con ella una alusión simbólica a la muerte y a la resurrección de Cristo (cf. Rom. 6, 3 ss.). Tenemos así una muerte mística del cristiano (Rom. 6, 3-11; Col. 2, 12, 20; 3, 3), y seguidamente una resurrección o nacimiento a nueva vida (Rom. 6, 4; II Cor. 3, 18; Col. 3, 3), con la participación de la santidad e incorruptibilidad divinas (Rom. 6, 2-14; Col. 3, 9 s.). Es la muerte al pecado, a la concupiscencia (Rom. 6, 6; cf. Ef. 4, 22 ss.; Col. 3, 9) y de un modo particular a la Ley mosaica (Rom. 7, 6; Gál. 2, 19). Desde el punto de vista positivo se da la filiación adoptiva y la vida en el Espíritu (Gál. 4, 5 s.; Rom. 5, 5; II Cor. 3, 3).

Fué tal el influjo ejercido por la necesidad del bautismo, que pronto se determinaron en la antigüedad los puntos que no se especifican en la Biblia (bautismo por infusión, de los niños, de los herejes, etc.); por lo que nos es dado afirmar que la doctrina sobre el bautismo es la parte de la Teología que primero se fijó y con mayor exactitud y competencia.

I Cor. 15, 29 se traduce en este sentido: «De otra suerte (si los muertos no resucitan) ¿qué sacarán los que fueron bautizados? ¿Para los muertos? (es decir: ¿son bautizados para ser contados entre los muertos que no han de resucitar?) Y si los muertos no resucitan ¿para qué bautizarse? ¿Para quién? (¿para estar luego en el número de los que mueren para siempre?)».

[A. P.]

BIBL. — J. COPPENS, *Baptême*, en DBI, I, col. 852-924; V. IACONO, *La Παλινγενεσία in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, en *Biblica*, 15 (1934), pp. 369-98; Id., *Il B. nella dottrina di S. Paolo*, Roma 1935; F. J. LEENHARDT, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du Baptême*, París 1948; F. SPADAFORA, *Temí d'esegesi (el bautismo del párvulo)*, Rovigo 1953, pp. 477-87; Id., *Un passo difficile: I Cor. 15, 29*, en *Rivista Biblica*, I (1953), 147 s. * D. AYUSO, *Fuentes de la gracia. El bautismo*, en IC (1943), 748.

BECERRO de oro. — Símbolo sensible de la divinidad. Moisés se encuentra en el Sinaí con Yavé (Ex. 24, 12-18), y el pueblo, que había quedado encomendado a la dirección de Arón y de Jur, cansado de esperar, pide a Arón una

imagen que represente al Señor para tributarle culto (Ex. 32, 1-6). Sirviéndose de las alhajas ofrecidas por los Israelitas, Arón hizo «un becerro de fundición», al que se ofrecieron sacrificios con alegría del pueblo. Eso constituía una abierta violación del pacto poco antes sancionado (Ex. 20, 3 ss.). Yavé se lo comunica a Moisés, amenazando con aniquilar al pueblo prevaricador y con limitar a la sola familia de Moisés el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham (Gén. 17, 20; 21, 13, etc.). Moisés intercede ante Dios; luego baja del monte y encuentra al pueblo celebrando festejos en torno al becerro de oro. Ardiendo en una santa indignación destruye el becerro, y lo esparce convertido en polvo, y recriminando a Arón castiga al pueblo, juntamente con los levitas, llegando casi a diezmarlo. Hubo cerca de 3.000 muertos (Ex. 32, 7-35). Luego reanuda su intercesión para aplacar al Señor y lograr de él que desista del propósito de separarse de su pueblo (separación representada en la colocación del tabernáculo fuera del campamento). Moisés obtiene que el Señor vuelva a estar en medio de Israel y a guiarlo personalmente hasta la tierra prometida. «También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia ante mis ojos». Así pondera Dios el poder de Moisés, pero también su plena libertad e independencia en la distribución de sus gracias y de sus misericordias. Si otorga el perdón no se debe a que Israel u otro cualquiera pueda alardear de poseer derecho alguno, sino únicamente a su bondad (= «hago gracia a quien se la hago y tengo misericordia de quien la tengo»).

En atención a los méritos de las generaciones pasadas (cf. 32, 13), el Señor no rescinde definitivamente la alianza con Israel, y se contenta por ahora con un castigo temporal y limitado (cf. 32, 34 s.), porque no hay nada que pase sin castigo, aun teniendo en cuenta el arrepentimiento del pueblo (Ex. 33). De este pecado hace mención San Esteban (Act. 7, 39 ss.), la I Cor. 10, 7, el Salmo 106 (105), 19-23.

Pero mucho más grave fué el pecado de Jeroboam al erigir dos becerros de oro en Dan y en Bétel, inmediatamente después de separarse de Judá las diez tribus del norte, con el fin de alejar a sus súbditos de Jerusalén y del Templo (I Re. 12-13). Jeroboam repite las mismas palabras de Arón al pueblo: «¡Ahí tienes a tu Dios, Israel, que te sacó de la tierra de Egipto!» (I Re. 12, 28) al presentar los dos becerros. Su intención era únicamente el presentar un símbolo de Yavé; pero muy pronto se dió en el pueblo el caso de verdadera idolatría. En Samaria se

encuentra el nombre propio de Agalau = Yavé es un becerro. ¡La figura convertida ya en Dios!

El toro es el símbolo cananeo de la divinidad: representa la fuerza y la fertilidad de Baal y al mismo Baal. Incluso Jehú, que destruyó los otros ídolos del culto de Baal, respetó los dos becerros de oro, cuyo culto, con su correspondiente sacerdocio, había llegado a adquirir prerrogativas de religión del estado (II Re. 10, 29). Contra ese culto lanzan sus amenazas Amós (5, 4 ss.; 21-24; 7, 4-17) y Oseas (6, 10; cf. 2, 13 ss.; 10, 1 s.; 5-8). [F. S.]

BIBL. — A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, p. 37 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 192 ss., 234 s.

BEELZEBUL. — v. *Baal*.

BELÉN. — (Hebr. Bêth-lehem «casa de pan» o mejor «casa del dios Lahamu», cf. acadio: bit-ilu-laham). Ciudad de la tribu de Judá, a 8 km al sur de Jerusalén, sobre dos colinas a 777 m. sobre el nivel del Mediterráneo y a 1,267 sobre el mar Muerto. Hácese mención de ella en las cartas de El-Amarna (290, 16 ed. J. A. Knudtzon) como de una ciudad de los contornos de Urusalim (Jerusalem). En la Biblia lleva el sobrenombre de Efrata por hallarse comprendida en una de las regiones habitadas por la parentela efratea, constituida por los tres hijos de Jur, hijo de Caleb (I Par. 2, 51-54; 4-4). Aunque algunos consideran la identificación de los dos términos como una glosa de Gén. 35, 19; 48, 7, la identificación es segura, como fundada en el contexto y en el paralelismo (Rut. 1, 1 s.; 4, 11 y Mt. 5, 2). Otra denominación más frecuente es la de «Belén de Judá» (Jue. 17, 7, 9; 19, 118; Rut. 1, 1-2; I Sam. 17, 12; Mt. 2, 1. 5. 6) para distinguirla de Belén de la tribu de Zabulón (Jos. 19, 15).

En Belén fué sepultada Raquel, esposa de Jacob (Gén. 35, 19; 48, 7); allí se desarrolló el suave idilio de Rut y Booz en el tiempo de los Jueces. De Belén era el joven levita que se instaló en las montañas de Efraim, en la casa de Mica, transformada en santuario para la imagen de plata de Yavé (Jue. 17, 1-13). También era de Belén la esposa del levita de Efraim, cuyo cadáver cortó el marido en pedazos después del suplicio de que fué objeto por parte de los habitantes de Gueba (Jue. 19). La fama de Belén en la antigüedad proviene del hecho de haber sido la patria de David (Rut. 4, 17-22): aquí nació y fué ungido por Samuel como rey (I Sam. 16, 1. 4; 17, 12, 15). Aunque fué ocu-

pada por los filisteos, continuamente en guerrillas con David (II Sam. 23, 14 ss.; II Par. 11, 16 ss.), no estuvo mucho tiempo en poder de ellos. Aparece más adelante entre las ciudades fortificadas por Roboam (II Par. 11, 6) y entre las localidades repobladas después de la cautividad (Esd. 2, 21; Neh. 7, 26).

En Belén, reducida a una pequeña aldea, proféticamente contemplada como el más pequeño distrito palestinese (Mt. 5, 2 ss.), fué donde nació Jesucristo (t. 2, 1.5ss.; Lc. 2, 4, 15; Jn. 7, 42). La primitiva tradición cristiana muestra el lugar del nacimiento en una gruta situada al lado de la ciudad (*Protoevangelio de Santiago* 7, 5; Orígenes, *Contra Celso* 1, 51). El emperador Constantino consagró de nuevo la cuna del Redentor, que había sido profanada por Adriano con la implantación del culto de Adonis-Tammuz (San Jerónimo, *Epist.* 58, 3; San Paulino, *Epist.* 31, 3), dejándola incluida en un santuario octogonal, anexo a una espléndida basílica de cinco naves con un atrio de cuatro pórticos (Eusebio, *De laudibus Constant.*, III, 41-43), construida en el 333 y explorada arqueológicamente en los años 1932-34. Después de la devastación samaritana del 525 desp. de J. C. el edificio fué retocado por el emperador Justiniano; sustituyó el edificio octogonal por una nave transversal cerrada con dos ábsides semicirculares, desplazó unos metros más hacia el oeste la fachada interna y añadió el nártex. Las decoraciones medievales de las paredes con mosaicos y de las columnas con pinturas, casi enteramente desaparecidas, más los posteriores retoques, rompieron la armonía primitiva de este sagrado lugar donde el Verbo divino se mostró como hombre entre los hombres. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 276; B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Gerusalemme 1952.

BELIAL. — En el Antiguo Testamento no es más que nombre común = sin (bêl) utilidad (jaʿal), litote por «maldad»; calificativo: «hijo de belial» = hombre nocivo; perverso (cf. Dt. 13, 14; 15, 9; I Sam. 1, 16; 2, 12; y en otras partes; F. Zorell, *Lexicon hebr.* s. v.). En los apócrifos (*Jubil.*, *Hen.*, *Testamento de los doce Patriarcas*: J. Bonsirven, *Le judaïsme païen*, I, París 1934, p. 244, nota 5), belial se convierte en un nombre del príncipe de los demonios, y tal vez del anticristo. En II Cor. 6, 15 *beliar* (pronunciación alejandrina, por *belial*) es Satanás (v. Jacono, *Le ep. di s. Paolo* [La Sacra Bibbia], Torino 1951, p. 462). [F. S.]

BIBL. — A. ROMERO, en *Enc. Catt. It.*, II, col. 177 ss.; P. JOON, en *Ibbica*, 5 (1924) 178-83.

BENEDICTUS. — Es el cántico, en parte profético (Lc. 1, 68-79), que pronunció Zacarías el día en que circuncidaron a su hijo Juan, llamado más tarde el «Bautista» (Mt. 3, 1). El título del cántico responde a la primera palabra de la versión latina. Con razón se dice de él que es «la última profecía del Ant. Testamento y la primera del Nuevo».

Desde el tiempo de Orígenes (*Hom. X in Lc.*: PG 13, 1823) suele dividirse el *Benedictus* en dos partes netamente distintas. En la primera, que se refiere al Mesías (68-75), Zacarías loa a Dios por haber cumplido la promesa hecha a los antiguos padres enviando a la tierra el Salvador (*cornu salutis* = poderosa salvación), que llevaría a cabo la gran obra de libertar al pueblo del poder de sus enemigos y le pondría en condiciones de poder servirle en santidad y en justicia para siempre; en la segunda que se dirige a Juan (76-79), con una apóstrofe inspirada alusiva a las palabras del Ángel Gabriel (Lc. 1, 13, 17), Zacarías predice y ensalza la misión de su augusto hijo, la de ser el nuncio (precursor) del Mesías y la de preparar los caminos para recibir la salvación mesiánica.

En la primera no se deben pasar por alto tres verbos, empleados en pretérito: *visitó, hizo, erigió*, que pueden explicarse, o porque la Redención estaba prácticamente comenzada, en cuanto que la Encarnación se había ya realizado con el consentimiento de María (Lc. 1, 38), o porque en el griego del N. T., por influencias de las lenguas semíticas, los tiempos de los verbos no conservaban el mismo valor que tienen en el griego clásico. Podría ser también que se tratase de «pretéritos» llamados por los exegetas «perfectos proféticos». La Vulgata tiene también un pretérito en el *visitó* del v. 78 (2.ª parte), que el griego trae en futuro (*visitará*), según los más autorizados críticos y en los mejores códices; y ésta es la forma que se retiene. Luego se subraya el v. 79 que, refiriéndose a Is. 9, 2, pone en claro el universalismo de la obra mesiánica que beneficiará, sí, a los judíos en cumplimiento del Juramento hecho a Abraham (73-75), pero se extenderá también a los paganos sepultados en las tinieblas de la idolatría y por ello expuestos a la muerte eterna (Ef. 2, 3, 11 ss.).

Como en otras circunstancias análogas, también al tratarse de nuestro cántico ha intentado la crítica «independiente» sembrar el descrédito sobre su autenticidad, ora afirmando que se trata de un «salmo judío-cristiano», reconstruido por el Evangelista y atribuido a Zacarías (Holtzmann, Loisy), ora sosteniendo que «es un residuo de la himnología de la Iglesia primi-

tiva (Harnack). Se han notado también algunas semejanzas con la plegaria judaica llamada *She-moneh 'esreh* (= dieciocho [bendiciones]).

La semejanza con los Salmos hebreos y con la plegaria judaica citada no debe extrañarnos si se reflexiona sobre el hecho de que el autor del *Benedictus* es también un hebreo, y sacerdote por añadidura (Lc. 1, 5), que tan familiarizado está con los Salmos, los Profetas y todas las fórmulas litúrgicas del Templo, que al querer componer (no necesariamente improvisar) un cántico, siente, como por instinto, que los textos sagrados y litúrgicos afluyen abundantes a sus labios para dar forma a los sentimientos del alma. Según ha advertido el P. Lagrange, la alta antigüedad del *Benedictus* puede deducirse incluso del modo de tratarse en él al Mesías. Uno que, por ejemplo, hubiese escrito después de la Resurrección, y sobre todo después de la difusión del cristianismo, difícilmente habría resistido a la tentación de sacar a relucir la divinidad, la obra redentora, el sacrificio de Jesús, como fácilmente se echa de ver en los discursos de los *Actos* y en las Epístolas de San Pablo. [B. P.]

BIBL. — L. PIROT, *Benedictus*, en *DBS.* 1, 956-62; L. C. FILLION, *Vita di N. S. G. C.*, trad. ital., I. Torino-Roma 1934, pp. 482 s. 486; M. J. LAGRANGE, *Ev. sel. St. Lc.*, París 1927, pp. 58-63; F. CABROL, *Cantiques évangéliques*, en *DACL.* 11, col. 1994 ss.; * J. PÉREZ CARMONA, *El Benedictus en la nueva traducción latina*, en *CB* (1945) 14.

BENJAMÍN. — Último hijo de Jacob, que cambió por Benjamín, «hijo de la diestra», auspicio de felicidad (diestra = prosperidad), el nombre de *Ben-oni* «hijo de mi dolor» que le impuso Raquel moribunda al darle a luz (*Gén.* 35, 16 ss.). Fué el predilecto, especialmente después de la suerte que corrió José (cf. *Gén.* 42-45).

Por lo que se refiere al número y al nombre de los descendientes de Benjamín, cf. *Gén.* 46, 21; *Núm.* 26, 38 ss.; *I Par.* 7, 6-11; 8, 1-5. Las divergencias que se comprueban entre los pasajes citados y entre el texto masorético y la versión de los Setenta provienen de la diferencia de fuentes de donde son tomadas estas listas genealógicas, y también de errores de los copistas, tan frecuentes en la transcripción de los nombres propios, e incluso de la confusión entre hijos y nietos, por la inversión de los nombres de algunos de ellos. Además se admite generalmente que la lista genealógica de *I Par.* 7 propone la situación de la familia de Benjamín en una época más reciente que la que representan las otras listas (A. Clamer). Poco después de la salida de Egipto, la tribu de Benjamín contaba con 35.000 miembros; en las llanuras de Moab, unos 38 años después, con

43.000 (Núm. 1, 36; 26, 41). Es la más pequeña de las doce tribus, por lo que en Núm. 2, 18-24 se la asocia, para la guerra, con Efraím y Manasés.

En Canán le tocó en suerte el territorio sito entre Efraím, al norte, Judá al sur, y entre Dan y el Jordán. Es una región montañosa, a propósito para la defensa. Tiene llanuras fertilísimas, entre las cuales es célebre la de Jericó. Sus principales ciudades fueron: Bétel, Gabao, Jericó y sobre todo Jerusalén (Jos. 18, 11-28). En la bendición de Jacob se caracteriza por su ardor belicoso, por el que se la equipara a un lobo rapaz (Gén. 49, 27).

A causa de un acto brutal perpetrado por un habitante de Gueba contra la esposa de un levita, las tribus de Israel atacaron a la de Benjamín, que se había hecho solidaria con el culpable, y la diezmaron. Los seiscientos benjaminitas que se salvaron lograron restablecer la tribu mediante matrimonios realizados en Jabes con cuatrocientos jóvenes reservadas de la matanza, y en Silo con doscientas que fueron rapadas durante una solemnidad (Jue. 19-20). Así en tiempo de Samuel había ya recobrado su antiguo poderío. Aod, que libertó a Jericó de la opresión de Moab, era benjaminita. Benjamín toma parte en la batalla decisiva contra los cananeos del norte (Jue. 5, 14); da a Israel el primer rey, Saúl (I Sam. 9-10), y se alza contra los filisteos; sostiene a Isboset, hijo de Saúl, contra David, pero al fin tiene que ceder la primacía a la tribu de Judá (II Sam. 2-5). Al darse la escisión del reino permanece casi toda unida a Judá y a la dinastía de David (I Re. 12, 20-23; II Par. 15, 9 ss.), y acabarán por identificarse sus vicisitudes, si bien conservando Benjamín su propia individualidad (cf. Esd. 2; Neh. 5, 11; Flp. 3, 5).

En las cartas de Mari (y en los textos de Ras Shamra: De Langhe, II, 283. 299) se recuerda a los Bené-ja-mi-na y a los Bené-si-im-ma-al juntamente con los Habiru, Rabbu, en tiempo de los reyes Zimrilim y Hammurabi. Esos Bené-si-im-ma-al son los habitantes del reino de Sam'al, al norte, los Bené-ja-mi-na son «los hijos del sur» (a la derecha mirando al sol) en oposición a los precedentes. Estos no tienen nada que ver con los benjaminitas de la Biblia. [F. S.]

BIBL. — I. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I. París 1921, pp. 111-116.133 ss.; II, 1930, pp. 145-48.152 ss.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2.ª ed., ibid. 1938, pp. 53 s. 80-83; A. POHL, en *Biblica*, 20 (1939), 200; A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible)*, ed. Pirot, 2, París 1940, p. 414 s.

BERENICE. — v. *Herodes* (familia de).

BERIT. — v. *Alianza*.

BERNABÉ. — Figura de primer rango en la Iglesia primitiva, levita oriundo de Chipre. Habiendo vendido su hacienda y entregado su importe a los Apóstoles, se asoció a ellos en la obra de la evangelización. Entonces se le cambió el nombre de José por el nuevo apelativo, tal vez teniendo en cuenta sus eminentes dotes de consejero (Act. 4, 36 s.). Tuvo el mérito de abrir las puertas de la Iglesia a Saulo cuando regresaba de Damasco, presentándolo a los Apóstoles todavía recelosos (ibid. 9, 27).

Enviado a Antioquía, donde halló un campo de abundante mies, se fué a Tarso para sacar de allí al neo-converso Saulo. Trabajaron juntos durante un año, y son tantas las conversiones conseguidas, que llamaron la atención del gran mundo, en cuyo seno «por primera vez» se llamó *Cristianos* a los que creían en Jesús (ibid. 11, 19-26). Elegidos por el Espíritu Santo para llevar el Evangelio a las gentes (13, 2), iniciaron su misión en Chipre, de donde pasaron a Panfilia, Frigia y Licaonia; en Listra estuvieron encerrados durante dos días (14, 10), y de aquí volvieron sobre sus pasos hasta Antioquía, pasando por Derbe, para dar cuenta a sus hermanos de lo sucedido (14, 25 s.).

Bernabé intervino con Pablo en el Concilio de Jerusalén, de donde regresaron con Judas y Sila, portadores del decreto resolutivo (15, 22). Estando a punto de comenzar un nuevo viaje apostólico, como no lograron ponerse de acuerdo acerca de la conveniencia o no conveniencia de llevarse a Juan Marcos como compañero, se separaron; y Bernabé tomando consigo a su primo Marcos se fué a Chipre, donde le deja el relato (15, 39).

Bernabé y Pablo mantuvieron siempre buenas relaciones, según se desprende de algunas referencias de Pablo (I Cor. 9, 6; Gál. 2, 1). Parece ser que murió hacia el año 70, probablemente mártir. La liturgia celebra su fiesta el 11 de junio. [N. C.]

BIBL. — J. RENÉ, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible)*, ed. Pirot, II, París 1949, pp. 88 s. 168 s. 181 s. 199.202.211.217.222; * J. M. BOVER, *San Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico*, en *EstB*, III (1944) 1.

BETANIA. Βηθανία, quizás = Beth-Anania (Abel y W. F. Albrigh). — Aldea distante de Jerusalén poco menos de 3 km. al este (cf. Mc. 11, 1; Lc. 19, 29; Jn. 11, 18); lugar de alivio y de paz para N. S. Jesucristo durante su vida pública (Mt. 21, 27; Mc. 11, 11). Allí, en casa de Simón el leproso, fué donde tuvo lugar la célebre unción de Jesús por parte de María,

hermana de Lázaro (Jn. 12, 1-8; Mt. 26,6-13; Mc. 14, 6-9). Allí vivían Lázaro y sus hermanas Marta y María que tantas veces tuvieron a Jesús por huésped (Lc. 10, 38-42; Jn. 11). Allí resucitó Jesús a Lázaro (Jn. 11). De ahí el haberse construido el santuario de Lázaro (destruido en el s. XVI) y la actual denominación árabe que lleva la aldea: el-'Azaije. Hubo también otra iglesia dedicada a Marta y María, y actualmente en el lugar en que se supone ocurrido el coloquio habido entre Jesús y María (Jn. 11, 28-36) se yergue una iglesia griega. En el camino de Jerusalén a Betania se dio el caso de la maldición de la higuera (Mc. 11, 12 ss.; Lc. 13, 6-9) y la ascensión de Jesús a los cielos (Lc. 49, 50).

Sólo Jn. habla de otra Betania situada al otro lado del Jordán, donde bautizaba el Bautista (1, 21) y recibió los enviados de Jerusalén (1, 19-27). Al no poder identificar esta localidad, Orígenes (h. 215) cambió Betania en «Bethabara» (a lo que él da la interpretación de «casa de la preparación», cf. Jue. 7, 24). Pero ya el mismo Orígenes reconocía que, basados en los códices griegos, no hay duda de que la verdadera lección es Betania. Lo incierto es el lugar donde estaba situada. Créese que junto a la confluencia del wadi Nimrim, algo al norte del moderno puente Alenby, casi frente a Jericó. Hallándose en las cercanías de un vado, tal vez Betania equivalga a *casa de la nave* (hebr. «*onijah*»). [L. M.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, París 1938, II, pp. 265-264 s.; G. E. WRIGHT y F. V. FILSON, *Westminster historical Atlas to the Bible*, London 1947, p. 85; A. G. BARROIS, en DBS, I, col. 968 ss.

BÉTEL. — La antigua Luz (Gén. 28, 19) de los cananeos, Bétel (= «casa de El» o «casa de Dios») fue muy estimada de los hebreos por el recuerdo de Abraham (Gén. 12, 8; 13, 3) y de Jacob (*ibid.* 28: la célebre visión de la escalera entre el cielo y la tierra; 31, 13; 35, 15). Fue conquistada con astucia por las tribus de Efraim-Manasés (Jue. 1, 22) y perteneció a Efraim (Jos. 16, 1; 18, 12). Es posible que durante algún tiempo estuviera instalada en ella el becerro y convirtiéndola en el más célebre contraaltar del templo de Jerusalén (I Re. 12, 29 ss.). En los tiempos de Elías y de Eliseo florece en Bétel una «escuela de profetas» (II Re. 2). Jchú hizo de Bétel el centro del culto nacional: «santuario del rey» (Am. 7), que acabó en la idolatría. Amós y Oseas condenan ese culto y aplican a Bétel el injurioso nombre de

Bethawen «casa de nada» (Am. 5, 5; Os. 4, 15; 5, 8; 10, 5). Después de la ruina del reino septentrional (722 a. de J. C.) pertenecerá a Judea (Esd. 2, 28; Neh. 7, 22). En los papiros de Elefantina Bétel figura en nombres de falsas divinidades («*asim-béth-l*», «*anath-béth-el*»), en los que significa lo mismo que El, como más tarde decir «cielo» equivale a decir Dios (cf. «reino de los cielos» = «reino de Dios»).

Bétel es la actual Beitin, 19 km. al norte de Jerusalén. Las excavaciones americanas de 1928 y 1934 han demostrado que existía ya en el s. XXI cerámica y construcción del Bronce II (2000-1600), y una ciudad del Bronce III (1600-1200). Los restos de un gran incendio (s. XIII) serían indicios de la conquista judaica (Vincent, en RB, 1935, p. 601, y 1937, pp. 262-65). Pero Jue. 1, 22-26 sólo habla de la conquista de Bétel, no de incendio y destrucción. De lo que quedan señales evidentes es de la destrucción del 587 a. de J. C. por parte de los caldeos, y de la reconstrucción en el período persa. En el 160 a. de J. C. Béquides fortificó a Bétel para vigilar a la Judea (I Mac. 9, 50). [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, 2.ª ed., París 1938, p. 260 s.; L. HENNEQUIN, en DBS, (Fouilles), II, col. 375 ss.; A. NEHER, *Amos*, París 1950, pp. 20-33, 196 ss. 219 s.

BETESDA. — Es el nombre probable, hebreo o arameo, con que el Evangelio designa la piscina de Jerusalén junto a la cual curó Jesús al paralítico enfermo desde hacía treinta y ocho años (Jn. 5, 2-9).

En los manuscritos griegos este nombre presenta diversas formas que pueden reducirse a tres: 1) Βηθεσδα = «casa de la misericordia» (así la mayor parte de los códices griegos, entre los cuales los del s. v [AC], Zahn, Vogels, Merk); 2) Βηθσαιδα = «casa de la pesca» (así algunos códices griegos, entre los cuales B del s. IV, muchos manuscritos coptos, Vulgata, pero todos los críticos rechazan esta forma como improbable); 3) Βηζαδα o Βηθζαδα o Βεζεθα = «casa nueva» o «casa del olivo» o «hendidura» (así algunos códices, entre los cuales S del s. IV, códices de la antigua latina, Tischendorf, Nestle, Dalman, Lagrange).

En la Vulgata antepónese la palabra «probática» a «piscina»; pero en el texto original griego antes de προβατικῇ (= de las ovejas) se sobreentiende πύλη (= puerta). He aquí su traducción exacta: *Hay en Jerusalén, junto a la (puerta) de las ovejas, una piscina, etc.* La puerta de las ovejas o del rebaño es conocida de Neh. 2, 1. 31; 12, 38, y era así denominada porque por ella pasaban las ovejas (= πρόβατα) que iban a ser inmoladas.

Muy probablemente esta piscina, que estaba por el lado nordeste del Templo, es la misma de la época romana cuyas excavaciones, comenzadas en 1871, han revelado una construcción rectangular de 120x60 m., de una profundidad de unos 7 u 8 metros. Una pared transversal la dividía en dos estanques cuadrados, datos que confirman la exactitud de las referencias evangélicas (de cinco pórticos), y que ponen en ridículo a A. Loisy, cuando tiene la ocurrencia de afirmar que la noticia «imaginaria» de los cinco pórticos (¡que representarían a los cinco libros del Pentateuco!) sería una «preciosa» confirmación del carácter alegórico del cuarto Evangelio. [B. P.]

BIBL. — J. M. BOVER, *El nombre de la Piscina*, en *EstB*, 3 (1931), 192-198; L. HEIDET, *Bethsaida (Piscine de)*, en *DB*, 1/2 col. 1723-32; C. PRONOBIS, *B. zur Zeit Jesu*, en *Theol. Quartalschrift* (1933) 181-207; G. M. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, II, 145-49.

BETSAIDA (de Galilea). — (Arameo: «casa de la pesca»). Localidad de Galilea, patria de Pedro, Andrés y Felipe (*Jn.* 1, 44; 12, 21). En sus cercanías realizó Jesucristo la primera multiplicación de los panes (*Lc.* 9, 10). Durante mucho tiempo se estuvo sosteniendo que sólo existió una Betsaida, identificable con la Betsaida Julias, situada en la orilla oriental del lago de Genesaret, al este de la desembocadura del Jordán superior (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 9, 1; 4, 6), también en Galilea (*Jn.* 12, 21; Tolomeo, *Geogr.* V, 15, 3). Andando los tiempos (s. XII-XV) los peregrinos bizantinos, recelosos de aventurarse por las inseguras riberas orientales, llegaron a localizar la Betsaida del Evangelio en la orilla occidental del Lago. Hacia el final del s. XVI se comenzó a sostener la existencia de dos Betsaidas evangélicas: una oriental (*Lc.* 9, 10; *Mc.* 8, 22), correspondiente a la Betsaida Julias, y otra occidental (*Mc.* 6, 45, 53, etc.), en la llanura de Genesaret, en la ensenada lacustre existente entre Han Minyah y Tabgah. El argumento principal en favor de una Betsaida occidental era *Mc.* 6, 45, 53, que parece dar lugar a una oposición entre la orilla oriental en que se hallaban Cristo y los Apóstoles y la orilla occidental a la que se dirigían (*εἰς τὸ πέραν πρὸς Β.*). Mas la posibilidad de otras interpretaciones del texto de *Mc.* (*τὸ πέραν* puede referirse a la Betsaida oriental, no diametralmente opuesta sino unibles por la duplicidad de ensenadas, puesto que *πρὸς* puede corresponder a *πρὸ ἀντί*: contra, enfrente de): la falta de testimonios antiguos histórico-arqueológicos en favor de una Betsaida occidental: la omisión de la lección en varios códices (W, 1,

P 45, Siro-sin.) están decididamente a favor de una sola Betsaida oriental, identificada con Hirber el Arag al Sur de et-Tel. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II. Paris 1938, p. 279 s.; G. M. PERRELLA, *Il problema di B.*, en *SC*, 62 (1934) 656 ss.; L. VAGANAY, *Essai de critique textuelle*, en *RB*, 49 (1940) 5-32.

BEZA (códice de). — v. *Textos bíblicos*.

BIBLIA. — El conjunto de los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tal es el significado que en las lenguas modernas se ha tomado del vocablo Biblia, que no es más que la adaptación del término latino *Biblia* (simple transcripción del griego Βιβλία, plural neutro de βιβλίον = el libro, por excelencia), que en época más avanzada llegó a ser considerado como sustantivo femenino. El vocablo se lee ya en la misma Biblia (I *Mac.* 12, 9; II *Mac.* 8, 23), y corresponde al hebreo *hassefārim* (*Dan.* 9, 2; *Sa.* 40, 8). El Nuevo Testamento, para indicar los libros del Antiguo emplea la voz «escritura» (γραφῆ) unas veces en singular (*Jn.* 10, 35; *Rom.* 4, 2), otras en plural (*Mt.* 21, 42; *Lc.* 24, 27; *Jn.* 5, 39, etc.) añadiendo con frecuencia el adjetivo «sagrada» (γραφαί ἁγίαί: *Rom.* 1, 2). Hállase también la expresión «sagradas letras» (II *Tim.* 3, 15) o también el término «Ley» (ὁ νόμος: I *Cor.* 14, 21), con la que ordinariamente sólo se designa una sección de la colección.

Esas denominaciones se leen igualmente en Filón y en Flavio Josefo, y, por tanto, también en los Padres, quienes se complacen en cambiar a veces el adjetivo. Tertuliano, con su mentalidad jurídica, prefiere el término «instrumentum» = documento, mientras que en Agustín, y luego en los Escolásticos, aparece el término análogo de «auctoritas» = autoridad.

Con la expresión *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento* se indica una división clara y completa de los libros. Los dos adjetivos sirven para especificar si un libro determinado fué compuesto antes o después de Jesucristo. En cambio, el sustantivo es la traducción poco feliz del hebreo *berith* (gr. διαθήκη), que propiamente significa «Pacto» o «Alianza» (v.). Pero la traducción griega (διαθήκη en vez de συνθήκη) y la latina (*testamentum* en vez de *foedus*) sugieren una referencia a la muerte (*Gál.* 3, 15; *Hebr.* 9, 16), y tal idea está bien aplicada a los libros del Nuevo Testamento, que contienen la religión nueva sancionada con la muerte de Cristo. Prácticamente ahora se intenta significar con este término el carácter especial de los libros sagrados, que tienen a Dios

BIBL. — Véase F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 37-40; A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, pp. 269-82; D. BUZY, en *Ste. Bible* (ed. Pirot, 6), París 1946, pp. 191-280.

ECLESIAÍSTICO. — Es el más extenso y el más rico en enseñanzas entre los libros didácticos o *sapienciales* (v.) del Antiguo Testamento, casi equivalente a un tratado de moral para todos los estados y todas las circunstancias de la vida (San Agustín, PL 34, 948; San Jerónimo, PL 25, 545).

En la Iglesia latina tuvo ya el título de Ecclesiástico desde los primeros tiempos (San Cipriano, PL 4, 696. 729), por haber sido el más empleado en la liturgia, después de los Salmos, y en la preparación de los catecúmenos, como catecismo oficial de ellos (Rufino, PL 21, 374). Los manuscritos griegos le dan el título de *Sabiduría de Sirac* o *Jesús* hijo de Sirac, del nombre del autor. Y los modernos gustan de citarlo por el simple patronímico (Sirácides). En el texto original (cf. San Jerónimo, PL 28, 1242; y citas rabínicas) el título era: *Proverbios* (mešālīm) del hijo de Sirac (cf. texto hebreo 50, 27).

El Ecclesiástico toma de la sabiduría el argu-

The polycrome Bible (Leipzig 1893 ss.) o también «B. Arcobaleno», porque mediante el empleo de diversos colores intentaba poner inmediatamente ante la vista las diferentes fuentes, según el sistema wellhauseniano. Ch. D. Ginsburg, después de un diligente trabajo preparatorio, inició una edición crítica del texto de Jacob ben Chajjim con numerosas notas: consta de 4 volúmenes (Londres 1908-26) y fué terminada por Kilgour. R. Kittel promovió una edición de formato manual, *Biblia hebraica*, Leipzig 1905 s., en la que colaboraron varios autores, los cuales para sus breves notas se sirvieron de un modo especial de la obra de De Rossi. En la tercera edición (Stuttgart 1929-37), dirigida por P. Kahle, el *textus receptus* de Ben Chajjim fué sustituido por otro más antiguo, el de la recensión de Ben Ašer († 940).

Son mucho más numerosas las ediciones del Nuevo Testamento griego, de las cuales han llegado a contarse hasta 584 solamente en los años de 1514 a 1870.

El N. T. se imprimió por primera vez en la *Poliglota* de Alcalá (1514) con la ayuda de buenos manuscritos, pero no se publicó hasta 1522. Por eso la edición considerada como *editio princeps* es la de Erasmo de Rotterdam (Basilea 1516), que en realidad es una reproducción de la de Luciano tal como se había difundido en los códices llamados bizantinos, y hasta se da el caso de que por faltar algunos fragmentos del *Apocalipsis* en algunos códices mutilados del s. XIII, Erasmo recurrió a traducirlos del latín de la Vulgata. La quinta edición (1535), cuyo texto fué revisado teniendo en cuenta el de Alcalá, quedó como prototipo de todas las demás ediciones, y por eso se le llamó el *textus receptus*, que fué divulgado — con ligeras variantes — de un modo especial por Roberto Estienne y por Teodoro Beza (Ginebra 1565 ss.). Los hermanos Bonaventura y Abraham Elzevir (Leyden, 1624) prepararon un texto con el intento de que fuese como una transacción entre el de Roberto Estienne y el de Beza. En su segunda edición (1633) se glorian de haber dado por fin un texto admitido (*textus receptus*) por todos. Tal es el origen de esa expresión que servirá para distinguir el texto del N. T. en curso hasta comienzos del siglo pasado.

Presto se advirtió su imperfección crítica y se prepararon nuevas ediciones, si bien continuaba imprimiéndose en ellas el texto de Roberto Estienne o el de la edición de Leyden, contentándose con acompañarlo de abundancia de notas con las variantes dadas a conocer desde

J. Mill (Oxford 1707) hasta M. Scholz (Leipzig 1830).

C. Lachmann (Berlín 1831), siguiendo un deseo expresado ya antes por R. Bentley (1717), rompió definitivamente con el *textus receptus* y lo sustituye por otro que es reconstruido conforme a sanos principios críticos basándose en los códices más antiguos. Siguiéronle S. Tregelles (Londres 1857-79), B. F. Westcott-J. H. Hort (ibid. 1881), B. Weiss (Berlín 1892). Todos éstos perfeccionaron de un modo especial la obra comenzada por Wettstein, es decir, la catalogación y el examen de cada uno de los manuscritos, agrupándolos por familias y juzgándolos según su respectivo valor intrínseco.

Resultó un tanto revolucionaria la labor de C. Tischendorf, que publicó no menos de 24 ediciones del N. T. La última, llamada *octava maior* (2 vols.: Leipzig 1869-72), aventaja a todas las otras por la abundancia de variantes y por la importancia que en ella se da al códice Sinaitico, descubierto por el mismo Tischendorf en 1844. Su obra ejerció no poca influencia en la ya citada de Tregelles y Westcott-Hort.

Ediciones manuales o escolares recientes: J. H. Vogels (Düsseldorf 1920; 2.ª ed. 1922); la óptima de A. Merk (Roma 1933; 6.ª ed. ibid. 1948); la de J. Bover (Madrid 1943; 2.ª ed. 1950). Alcanzó gran difusión la del protestante Eberardo Nestle (Stuttgart 1898; de la 7.ª edición y bajo la dirección de Erwin, su hijo). Tiene por base la de Tischendorf, la de Westcott-Hort y la de B. Weiss, siguiendo el principio de «dos contra uno».

Ahora en Inglaterra se intenta reproducir el texto de Westcott-Hort con un nuevo aparato crítico, tomado especialmente de Tischendorf. De la obra que lleva por título: *Novum Testamentum graece secundum textum Westcott-Hortianum* sólo ha salido hasta ahora el evangelio de San Marcos, patrocinado por S. C. E. Legg (Oxford 1935). En cambio, en Alemania se discutió la idea de reimprimir el texto de Wettstein con un nuevo aparato crítico (cf. E. von Dobschütz, *Der Plan eines neuen Wettstein*, en *ZntW*, 21 [1922] 146-48), por iniciativa de la *Society for promoting Christian Knowledge*.

Poliglosas. — Como lo indica el vocablo griego, llámanse así las ediciones de la Biblia que contienen en columnas paralelas el texto original y algunas versiones.

En la antigüedad las Hexaplas de Orígenes satisfacían parcialmente el deseo de cotejar los diferentes textos. También en la edad media hubo tentativas, y poco después de inventada la imprenta el dominico Agustín Giustiniani publicó un *Psalterium octaplum* (Génova 1516)

en el que se presentan en columnas paralelas el texto hebreo, su versión literal, la Vulgata, los Setenta, el árabe, el Targum y su versión, y anotaciones.

La primera políglota completa se debe al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, impresa en Alcalá en 1513-1517, llamada *Complutense*, por el nombre latino de la ciudad, *Complutum*. Contiene en seis volúmenes el Nuevo Testamento en griego y en latín (Vulgata); el Antiguo Testamento hebreo, en la traducción Vulgata y de los Setenta con versión latina; en el Pentateuco se añade el Targum Onkelos con su traducción latina. Contiene además un vocabulario hebraico (y arameico)-latino, otro griego-latino, una gramática hebrea y varios tratados. De esta obra, muy apreciada por su erudición, sólo se imprimieron 600 ejemplares que se vendían a 50.000 escudos.

La segunda políglota es la *Antuerpiense*, así llamada por haberse impreso en Amberes, conocida también con el título de *Regia* por haber sido patrocinada por Felipe II. Fué dirigida por Arias Montano, Andrés Maseo, Lucas de Brujas y otros (Amberes 1569-1572). Contiene en ocho volúmenes todos los textos de la *Complutense* referentes al Antiguo Testamento más los *Targumim* con su versión latina, no sólo en el Pentateuco sino en casi todos los libros. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, tiene además la versión siríaca (a excepción de la II de *Pedro*, II y III de *Juan*, *Judas* y *Apocalipsis*) en caracteres hebraicos y siríacos con la versión latina. El vol. VI tiene la versión literal de Sante Pagnini (A. T.) y de Arias Montano (N. T.); el VI, varios tratados, y el VIII, gramáticas y vocabularios (griego, siríaco y hebraico).

La tercera políglota, la más suntuosa de todas, salió a la luz pública en París (1629-45) a expensas del abogado Le Lay. La prepararon los maronitas Gabriel Sionita y Abraham Equelesense bajo la dirección de Juan Morin. En diez volúmenes reproduce el texto de la de Amberes con la traducción siríaca íntegra del N. T., sin transcribir la en caracteres hebraicos, en vez de la cual pone la versión árabe con su traducción latina. En los volúmenes VII-X están contenidos el Pentateuco samaritano, la versión siríaca, comprendidos en ella *Baruc*, I y II de los *Macabeos*, y la arábiga con sus versiones latinas de los libros protocanónicos. Mas esta obra es más apreciada por su lujo tipográfico que por su valor científico.

En este sentido la políglota más cotizada es la de Londres o Waltoniana (Londres 1653-57), así llamada por el nombre de su autor el obispo

anglicano B. Walton. En seis volúmenes se encuentra cuanto hay en la políglota de París, más el Pentateuco y los Evangelios persas (con su traducción latina), la versión siríaca, incluso la de todos los deuterocanónicos, el Targum de Jonatán y el de los «Fragmentos». Para los Setenta y la Vulgata se utilizan las ediciones Sixtina y Clementina. En el vol. VI se ofrece un precioso aparato crítico con la versión latina prejeronimiana. Forman como un complemento los dos volúmenes que contienen el Vocabulario en siete lenguas (hebraica, siríaca, samaritana, etíope, árabe, persa) de E. Castle, que aún hoy conserva todo su valor, lo mismo que los *Prolegomena* de Walton en el volumen I.

A estas cuatro políglotas, llamadas *mayores*, pueden añadirse otras cuatro, más modestas por su volumen, pero también más prácticas. S. Bagter (Londres 1831) publicó en dos volúmenes los textos originales con las principales versiones antiguas (Pentateuco samaritano, Setenta, Vulgata, versión siríaca) y modernas (alemana de Lutero, italiana de Diodati, «Authorized Version» inglesa, la francesa de Osterwald, la española de F. Scio de S. Miguel). La políglota de R. Stier y K. G. W. Theile (Bielefeld 1847-55; 5.ª ed. 1840-94) contiene en cinco volúmenes los textos originales, los Setenta según el códice Alejandrino, la Vulgata y la versión alemana de Lutero con las variantes de otras versiones. En Londres (1891) imprimió E. De Levante en tres volúmenes la Biblia en tres lenguas (del A. T.: texto hebreo, Setenta, Vulgata; del N. T.: texto griego, versión siríaca y Vulgata); por eso se la llama también *Biblia Triglotta*. Llámase en cambio *Tetraglotta* la Biblia editada por el católico F. Vigouroux en cuatro lenguas (París 1898-1909), que en ocho volúmenes nos ofrece el texto hebreo, los Setenta, la Vulgata y la versión francesa de Juan Bautista Glaire, aparte muchas notas e introducciones.

Versiones modernas. — Algunas literaturas modernas tienen sus primeros ensayos con traducciones bíblicas, que a veces, por razón de su valor artístico, ejercieron un influjo notable sobre la lengua. Aquí vamos a limitarnos a mencionar las principales versiones europeas.

Versiones italianas. — Falta en italiano una traducción clásica de la Biblia. Los primeros intentos de traducciones parciales, realizados, naturalmente, sobre el texto de la Vulgata, se remontan al s. XIII. Generalmente son en toscano, pero también los hubo en otros dialectos, como el veneciano.

En el s. XIV se inició un movimiento que se

ocupó de coleccionar y poner al día esas versiones, hasta que se hicieron otras nuevas. Entre las traducciones que mayor difusión y fama han alcanzado mencionaremos la de los *Actos de los Apóstoles*, atribuida al dominico Domingo Cavalca, y la Biblia que fué propiedad de Francisco Redi y que hoy se conserva incompleta (*Génesis-Salmos*) en un manuscrito de la Laurenziana de Florencia.

Con la invención de la imprenta aparecen dos Biblias completas en lengua vulgar. La primera fué impresa por el alemán Vandelino de Spira en Venecia (1471) con el título de *Bibbia dignamente vulgarizzata per il clarissimo religioso duon Nicolao Malermi*, en dos volúmenes. Se la llamó también «Bibbia d'agosto» por razón del mes en que se le dió publicidad. Al hacer esta versión el camaldulense Malermi, teniendo presente el texto latino, sustituyó incluso expresiones toscanas por las correspondientes venecianas. Como está bien documentado en las muchas ediciones sucesivas, su obra tuvo gran aceptación. En 1773 fué publicada de nuevo por Alvise Guerra, de tendencias jansenistas, que en muchos pasajes procedió a una verdadera refundición. En el año 1471, también en Venecia, se dió publicidad a *La Bibbia sacra del Testamento Vecchio e Nuovo in lingua volgare tradotta*, en tres volúmenes. Es obra anónima y sin indicación de lugar y de tipógrafo, si bien se tuvo por impresor de ella al francés Nicolás Jenson, por lo que también se la llamó «Biblia Jensoniana». Es una colección de textos en lenguaje del siglo XIV no modernizados, de donde le viene una rudeza literaria que fué causa de que tuviese muy escaso éxito. Fué reeditada por Carlos Negróni con el título de *La Bibbia Volgare secondo la rara edizione del 1.^a ott., MCCCCLXXI*, 10 vols., Bolonia 1882-87.

En 1530 Antonio Brucioli, florentino de tendencias protestantes, publicó en Venecia *Il Nuovo Testamento di Cristo Jesu Signore e Salvatore nostro di greco nuovamente tradotto in lingua toscana*, y dos años después completó la obra con *La Bibbia quale contiene i sacri libri del Vecchio Testamento tradotti nuovamente da la hebraica verità... Coi divini libri del Nuovo Testamento*, que fué puesta en el Índice en 1559. Más que sobre los textos originales esta edición había sido preparada sobre la edición de Sante Pagnini para el Antiguo Testamento y sobre la de Erasmo para el Nuevo. No obstante su imperfección lingüística, tuvo cierto éxito entre los protestantes, que procuraron una reimpresión en Ginebra en 1562.

En 1538 apareció en Venecia *La Bibbia nuo-*

vamente tradotta dalla hebraica verità, en lengua toscana, de Sante Marmochino, que propiamente no hizo más que traducir el Antiguo Testamento de Sante Pagnini, y para el Nuevo acogió la versión de fray Zacarías, del mismo convento de San Marcos de Florencia, que había salido dos años antes. De esta obra sólo se hizo una reimpresión en 1546.

Existen numerosos testimonios de versiones parciales pertenecientes a este período, las cuales dan pruebas irrefutables de que la Biblia estaba muy difundida entre el pueblo, pero ninguna de tales versiones se aventaja por su valor excepcional. Hay incluso noticias de que Sixto V intentó llevar a efecto una especie de versión oficial, pero no llegó a realizarse (cf. J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, parte II, Leipzig 1709, pp. 130-35). Luego viene la publicación de la *Sacra Scrittura giusta la Volgata in lingua latina e volgare colla spiegazione del senso letterale e del senso spirituale tratta dai Santi Padri e dagli autori ecclesiastici dal Sig. La Maistre de Sacy* (Venecia 1775-85). Las notas están traducidas del francés: el texto proviene directamente de la Vulgata.

A todas las versiones precedentes superó la que preparó Antonio Martini, arzobispo de Florencia, que primero publicó el N. T. (Turín 1769-71), luego el Antiguo (ibid. 1776-81). En otra obra, que fué preparada sobre la Vulgata con diferente penetración y teniéndose a veces en cuenta el texto hebreo, se aventaja por su belleza literaria. No carece de contrastes, pero aun así tuvo muchísimas ediciones y reimpresiones. En nuestros mismos tiempos ha servido de base a la obra de Sales-Giotti (Turín 1911-1942), de G. Castoldi (Florencia 1929) y de E. Tintori (Alba 1931).

En el siglo pasado y en el actual los católicos han publicado varias traducciones parciales de los textos originales y ahora están próximas a quedar ultimadas dos integrales. G. B. De Rossi publicó en Parma: *Salmi* (1808); *Ecclesiaste* (1809); *Giobbe* (1812); *Proverbi* (1815), y *Lamentazioni* (1823).

G. Ugduena promedió una Biblia completa, pero se limitó a publicar sólo dos volúmenes con los libros históricos desde el *Génesis* hasta los *Reyes* (Palermo 1859, 1862). F. S. Patrizi publicó *Cento Salmi tradotti letteralmente e commentati* (Roma 1875); S. Minocchi: *I Salmi* (Roma 1895; 2.^a ed. 1905), *Le Lamentazioni di Geremia* (ibid. 1895), *Il Cantico dei Cantici* (ibid. 1898; 2.^a ed. con criterios totalmente opuestos, después de la apostasía, junto con el *Ecclesiaste* en *Le perle della Bibbia* (Bari 1924), *Le profezie di Isaia* (Bolonia 1907); G. Ric-

ciotti: *Geremia* (Turín 1923), *Le Lamentazioni di Geremia* (ibid. 1924), *Il libro di Giobbe* (ibid. 1924), *Il Cantico dei Cantici* (ibid. 1928), *Le lettere di s. Paolo* (Roma 1949), traducidas del griego, así como *Gli Atti degli Apostoli* (ibid. 1951). G. B. Re ha publicado los *Vangeli* (Turín 1926) y *Le lettere di s. Paolo* (ibid. 1931); A. Boatti, *Le lettere di s. Paolo* (Sala Tortonese 1931) y *Le lettere Cattoliche* (ibid. 1933); L. Tondelli, *Le profezie di Ezechiele* (Reggio Emilia 1930); P. Vannutelli, *Gli Evangelii in sinossi* (2.^a ed. Roma 1938), *Tutto s. Giovanni* (ibid. 1937). Entre tanto caminan hacia su término las dos traducciones integrales publicadas respectivamente por iniciativa del Pontificio Instituto Bíblico bajo la dirección de A. Vaccari (Florenia 1943 ss.) y del editor Marietti bajo la dirección de S. Garofalo (Turín 1947 ss.).

Entre los protestantes merece especial mención la de G. Diodati (Ginebra 1604). El valdense G. Luzzi, después de varias publicaciones parciales, de 1927 a 1930, dió a luz *La sacra Bibbia tradotta ed annotata*, mucho más valiosa por la traducción que por las notas o introducciones, salpicadas de racionalismo bíblico.

Versiones israelitas: el *Ecclesiaste* de David de Pomis (Venecia 1571), *Proverbi* de Ezequías de Rieti (ibid. 1617), el *Pentateuco* de Isaías Samuele Regio (Viena 1821), *Salmi* de Sansón Gentiluomo (Livorno 1838) y de Lelio della Torre (Viena 1845). Benjamín Consolo tradujo *Giobbe* (Florenia 1874), *Lamentazioni* (ibid. 1875) y *Salmi* (ibid. 1885). Al docto filólogo David Castelli se deben *Ecclesiaste* (Pisa 1866), *Canto dei Cantici* (Florenia 1892) y *Giobbe* (ibid. 1897; 2.^a ed., Lanciano 1916). El hebraísta Samuel Luzzato inició una traducción completa de la Biblia, de la que no pudo publicar más que *Giobbe* (Trieste 1853), *Isaia* (Padua 1855), *Ester* (Trieste 1860) y el *Pentateuco* (ibid. 1861). Los otros libros dejados incompletos los coleccionaron y completaron algunos de sus discípulos, quienes de ese modo publicaron *La Sacra Bibbia volgarizzata da D. Luzzato e continuatori* (4 vols., Rovigo 1872-74). No obstante la competencia del autor principal, la traducción es demasiado servil y por tanto excesivamente dura.

Versiones francesas. — Las primeras traducciones parciales se remontan al s. xiii, empezando por las que se hicieron en la lengua d'oïl, que son las más antiguas. San Luis IX dió orden, hacia el año 1250, de que hicieran para su uso una versión completa, que fué copiada varias veces y dió origen a otras ini-

ciativas semejantes. Las versiones más antiguas hechas en la lengua d'oc se remontan al siglo xiii y se refieren en su mayoría al Nuevo Testamento. La primera Biblia impresa fué la *Bible historique* de Guyart des Moulins (1478), que fué completada posteriormente tomándose de otras traducciones los libros que faltaban. Alcanzó una notable difusión como manuscrito, y no menos en sus ediciones ya impresas, de las que se cuentan doce desde 1478 hasta 1542.

El humanista y editor del Nuevo Testamento en griego, G. Leléd d'Etaples, publicó una traducción francesa de ese texto (de la Vulgata) en París 1523. Esta obra fué puesta en el Índice por sus tendencias protestantes (1546), pero luego corrió en manos de los mismos católicos en una edición expurgada publicada en Lovaina en 1550. Entre tanto, un primo de Calvino, Pedro Roberto Olivétan, publicó en Suiza (Neuchâtel 1535) la primera Biblia protestante en francés, para lo cual le sirvieron de ayuda considerable los trabajos de Sante Pagnini y de Erasmo. Después de varias versiones llegó a ser el texto oficial para los protestantes franceses en la forma que le dió J. F. Osteval (Amsterdam 1724).

Pero la Biblia que más corrió por Francia durante largo tiempo fué una que salió de los medios jansenistas de Port-Royal, llamada «Biblia de Sacy» por razón de su autor principal, o también «Biblia de Mons» por el lugar en que se suponía haber sido publicada, cuando en realidad lo fué en Amsterdam en 1667. Esta Biblia sólo tenía en un principio el Nuevo Testamento, hasta que De Sacy añadió el Antiguo con abundancia de notas (París 1672-95), que incluso fueron traducidas al italiano. Tales trabajos sirvieron de base a la «Biblia de Venecia», nombre que aparece por vez primera en 17 vols. de la edición que dirigió L. St. Rondet (Aviñón 1767-73) y de la cual se sirvió también Filión en sus comentarios (París 1903-04).

Distínguese entre las numerosas traducciones (siempre de la Vulgata) la de J. B. Glaire (París 1871-73), acogida por Vigouroux en su políglota, y también la publicada en 27 vols. por el editor Lethielleux, de París (1889 ss.), con la intervención de varios colaboradores. De los textos originales tradujeron A. Crampon (7 volúmenes, Tournai 1894-1904; luego un volumen que se difundió muchísimo, París 1939) y los diferentes colaboradores de *Etudes bibliques* (París 1903 ss.), de la *Sainte Bible* por Pirot Clamer (ibid. 1935 ss.) y los de la otra dirigidos por la *École Biblique* de Jerusalén (ibid. 1948 ss.). Las más recientes son: la *Sainte*

Bible de la Ligue catholique de l'Evangile, París 1951, y las tres manuales: *La Bible de Lille*, *La Bible de Maredsous* y *La Bible de Jerusalem*, esta última en una elegante edición de bolsillo (Brujas 1956). Son protestantes la *Version synodale* (París 1914) y la *Bible du Centenaire* (ibid. 1916-28). La traducción de E. Reuss (18 vols., París 1874-81), que con pretensiones científicas quiso esparcir los resultados de la crítica racionalista, obtuvo un éxito muy relativo.

De entre las versiones del Antiguo Testamento propulsadas por los hebreos distínguese la de S. Cahen (París 1831-39) y una que fué publicada colectivamente bajo la dirección de Zadoc Kahn (ibid. 1899-06), llamada la *Bible du Rabbinat français*.

Versiones españolas. — España fué la primera nación que tuvo traducciones de los textos originales, debido a su continua relación con los moros, que hablaban el árabe, y con los hebreos. Después de varias tentativas, hubo en castellano una Biblia debida al rabino Moisés Arragel, de Guadalajara (1430), que no fué editada hasta 1920-22 (Madrid). En 1533 se publicó otra traducción, debida a Jom Tob Athias y otros hebreos, en Ferrara, de donde el apodo de «Biblia ferrariense».

Después de algunas traducciones parciales apareció para los protestantes españoles en Basilea la *Biblia del Oso*, así llamada por el escudo de la portada. La había traducido Casiodoro de la Reina de los textos originales, pero teniendo a la vista la obra de Sante Pagnini.

Siempre fué considerada como clásica en castellano la traducción de Felipe Scío de San Miguel (Valencia 1790-93), pero está más cuidadosamente preparada la versión de Félix Torres Amat (Madrid 1823-25), hecha igualmente sobre la Vulgata. Recientemente han traducido la Biblia sobre los textos originales Nácar-Colunga (Madrid 1944) y J. M. Bover-F. Cantera (ibid. 1947).

Desde el s. XIII han existido traducciones en catalán. La primera que se imprimió fué la Biblia de Bonifacio Ferrer, hermano de San Vicente (Valencia 1477). Después no hubo nuevas iniciativas hasta el presente siglo, en que los Benedictinos de Montserrat han comenzado la publicación de una lujosa edición de la Biblia (Montserrat 1926 ss.) traducida de los textos originales, y casi por el mismo tiempo apareció *La Sagrada Biblia* (Barcelona 1928 ss.), a cargo de la *Fundació Bíblica Catalana*.

Versiones portuguesas. — Hay varias traducciones parciales de la Biblia. Entre las totales

bastará mencionar la protestante de G. Ferreira d'Almeida y continuadores (N. T. editado en Amsterdam en 1681, y A. T. en Tranquebar en 1719-51), y la acatólica de A. Pereira de Figueiredo (Lisboa 1778-90), nueva ed. a cargo de Santos Farinha, 1902-04.

Versiones inglesas. — La primera traducción impresa fué la de G. Tyndale, que publicó primero el N. T. (Colonia-Worms 1525) y luego el Pentateuco (Marburgo 1531). En 1535 apareció la Biblia de Miles Coverdale, traducida en gran parte de la alemana de Lutero. En Amberes (1537) se imprimió la *Matthew's Bible*, que puede ser considerada como una versión de las dos obras precedentes. Tuvo un gran éxito la que se llamó «Biblia de Ginebra» (*Genevan Bible*), del 1557-60, y algo menos la que publicaron en Londres (1568) algunos obispos anglicanos, por razón de los cuales se llamó «Bishops Bible». Todas estas y otras versiones fueron aventajadas por la «Biblia del rey Jacobo» o «Authorized version» (Londres 1611). Tuvo por base las ediciones precedentes, pero se efectuó una minuciosa confrontación con los originales y se puso un especial esmero en el lenguaje. Este trabajo halló muy favorable acogida y ejerció un notable influjo en la literatura. En el siglo pasado se procedió a una revisión (Londres 1881-95) con el fin de acomodarla a los resultados de los estudios modernos.

Son muy numerosas las modernas: J. Moffatt (Londres 1913, 1925), E. J. Goospeed (Nuevo Testamento, Chicago 1923), A. R. Gordon (Antiguo Testamento, ibid. 1927), A. Quiller-Couch (Cambridge 1928).

Los católicos ingleses tienen la «Biblia de Douay», cuyo Nuevo Testamento se publicó en 1582 en Reims, y el Antiguo en 1609 en Douay, de donde le vino su nombre. Esta versión, hecha sobre la Vulgata, es obra de los desterrados y se debe principalmente a la iniciativa de William Allan. Fué reimpresa varias veces y revisada por R. Challoner (Londres 1749-52). Ahora está ya casi terminada una versión de los textos originales llevada a cabo por varios investigadores y llamada «Westminster version». Entretanto R. Know ha publicado (Londres 1945 ss.) una versión de la Biblia con intentos principalmente literarios, que ha sido calificada por muchos como una paráfrasis inoportuna.

Versiones alemanas. — Son muchísimas: católicas, protestantes e israelitas. Mucho antes de Lutero circularon ya varias versiones parciales, e incluso totales, como fué la publicada por G. Dietenberg (Maguncia 1534). En 1788-

1794 salió en Augsburgo la Biblia de H. Braam, retocada sucesivamente por M. Feder (1803), por J. Fr. Allioi (1830-32) y por H. Arndt (1899-1901). V. Loch y W. K. Reischl publicaron una traducción colectiva en Ratisbona (1851-66), que fué reimpressa en 1914-15. Tradujeron de los textos originales D. Brentano y J. A. Dereser (Francfort 1798, 1810), L. van Ess (Braunschweig 1807; Sulzbach 1836), N. Schögl (1820-22, en el índice), E. Dimler (N. T., Gladbach 1925), F. Tillmann (N. T., Bonn 1925-27), P. Parsch (V. T., Klosterneuburg 1934), E. Henne-K. Rösch (Paterbona 1921 ss.), P. Riesler-R. Storr (Maguncia 1934), la *Lalienbibel* de Herder (1938). Además, cada una de las series de comentarios tiene su propia versión.

En el campo protestante alcanzó una gran difusión la traducción de Martín Lutero, que, después de versiones parciales, publicó la Biblia entera con el título de *Biblia, d. i. de Gantze heilige Schrift Deutsch* (Wittenberg 1534). Sus méritos literarios son indiscutibles, pero el valor científico es relativo, debido a su escaso conocimiento del hebreo (lo que Lutero procuró remediar haciendo amplio uso de la obra de Sante Pagnini y de Nicolás de Lira) y también a su inclinación tendenciosa. Entre las versiones modernas debemos mencionar las de C. Von Weizsäcker (N. T., Tübinga 1875) y de E. Kautzsch (A. T., Friburgo de B. 1890), reunidas en *Textbibel des A. und N. T.* (Tübinga 1899), y la de H. Menge (Stuttgart 1933).

Las versiones israelitas más recientes, todas más o menos parecidas, son: L. Goldschmidt (1921-25), de M. Buber-F. Rosenzweig (1926-1936), de H. Torczyner-H. Schreiber (1934-37).

Versiones flamencas. — Las principales versiones en flamenco son la de N. van Winghe (Lovaina-Colonia 1548), la publicada a cargo del episcopado belga en Brujas en 1894-96, la *De Heilige Schrift* (Amsterdam 1937 ss.) y la *Katholieke Bijbel* (s'Hertogenbosch 1938 ss.).

La más importante entre las protestantes es la conocida con el título de «Biblia de los Estados», *Statenbijbel*, por haber sido aprobada por los Estados Generales en 1637. Había sido compuesta por orden del Sínodo de Dort (1616). En el siglo pasado salió la «Biblia sinodal» por orden del Sínodo de 1848. Entre las versiones recientes mencionaremos la que apareció en 1899-1901, 1912 en Leyden, y la de 1921-27 en Amsterdam. [A. P.]

BIBL. — *Institutiones Biblicae*, I. Pont. Ist. Bibl. 5.^a ed. 1937, pp. 6-12.235 s. 251-55.329 ss.; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2.^a ed. Torino 1952, pp. 3-9.188 ss. 200 ss. 235-38. con rica bibl.; por lo que se refiere a las versiones italia-

nas: S. MINOCCHI, en *DB*, III, col. 1012-38; G. CASTOLDI, en *SC*, 50 (1922) 81-97; A. BEA, *Neue Bibelübersetzungen aus dem Urtext*, en *Biblica*, 20 (1939) 73-81; F. SPADAPORA, *La Bibbia in Italia e una millanteria di Lutero*, en *Temi d'Esezi*, Rovigo 1953, pp. 24-42.

BIBLOS. — (Hebr., Gebhal; Gubla en las cartas de El-Amarna). La actual Djebeil, 40 km. al norte de Beirut, en la costa mediterránea, una de las ciudades más antiguas y conocidas de Fenicia. Las excavaciones de P. Montet (1921) y de M. Dunand (1926-1953) proyectan luces no tanto sobre la población primitiva cuanto sobre las influencias extrañas a Biblos. Egipto manifiesta su presencia desde la época de la segunda dinastía (h. 2800 a. de J. C.) con ofertas de los faraones a los templos de la ciudad. Si se exceptúa la interrupción del tiempo de los hiksos, las relaciones se prolongan hasta el de Shešonk I (945-924) y de Osorkon I (924-895), cuyas estatuas se han descubierto. Los egipcios adquieren diferentes clases de madera (los cedros del Líbano no distan mucho de Biblos) y venden cargamentos de papiros que son repartidos incluso en el área de la civilización egea, de donde viene el que los griegos hayan llamado βύβλος al «libro» por el nombre de la ciudad. El mundo egeo aparece más adelante sólidamente atestiguado por el descubrimiento de enseres como la tetera y vaso de plata. Los imperios mesopotámicos buscan embarcaderos más seguros en los puertos del Golfo Pérsico: por encima de la soberanía de Sargón de Acad, que lavó sus armas en el Mediterráneo, y de Hammurabi, que consiguió que su comercio afluyese al mismo mar, Teglafalasar I hace a Biblos tributaria de los asirios. Después del desmoronamiento de Nínive y de la caída de Babilonia, Biblos corre la suerte del Asia Anterior: en el siglo vi entra en la órbita de los persas en la quinta satrapía; en el s. iv, después de la conquista de Alejandro Magno, pasa a estar bajo el control de los seléucidas; luego, al paso de Pompeyo, cae bajo la administración de la provincia romana. El Antiguo Testamento habla tres veces de Biblos: *Jos.* 13, 5 (texto dudoso) pone la ciudad fenicia en el límite septentrional de la Tierra Prometida; *1 Re.* 6, 32 presenta los habitantes de Biblos como carpinteros y albañiles en la construcción del templo de Salomón; *Ez.* 27, 9 alude a los ancianos y a los peritos de Biblos como reparadores de los desperfectos de las naves de Tiro. De entre las muchas inscripciones descubiertas en las excavaciones, la más conocida es la del epigrafe del sarcófago del rey Ahiram (siglos xiii-x a. de J. C.). Atribúyese un valor

documental a la «Historia fenicia» de Sannatyon referida por Filón de Biblos, según el cual la ciudad es un don de Ba'al Kronos a la diosa Ba'al'tis (Ba'alath Gebhāl). La inscripción del rey Iehimilk de Biblos da fe de que en el panteón se halla Beelsamem, que corresponde al Eljon de Filón. El mito de la fecundidad y de la sucesión de las estaciones aparecerá igualmente en la leyenda de Adonis (v.), muerto por el jabalí y llorado por Afrodita, conmemorada en la fiesta de Biblos. [F. V.]

BIBL. — P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, Paris 1929; M. DUNAND, *Fouilles de B. Paris 1937-39*; *Chronologie des plus anciennes installations de B.*, en RB (1950) 583-603; *Byblos Grammatica. Documents et Recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie*, Beirut 1945; R. DUSSAUD, *B. et la mention des Bibliques dans d'Ancien Testament, en Syria*, 4 (1923) 300-315.

BIENAVENTURANZAS. — Ocho proclamaciones (Mt. 5, 3-10) que inician el *sermón* (v.) de la montaña proponiendo las condiciones que más facilitan la entrada en el Reino mesiánico considerado en su doble fase terrena y celeste. Cada una de las ocho bienaventuranzas es una máxima rítmica de dos cláusulas: una alabanza en presente, a la que sigue una apódoxis encabezada con un *ἐν* (propriadamente aseverativo como el hebr. *ki* con el sentido de *γάρ*) que es la explicación y la justificación de la protasis y contiene la manifestación de una promesa categórica que, con referirse al futuro, es puesta de actualidad por la fe y la esperanza (cf. *Rom.* 5, 3 ss.; *Hebr.* 11, 1).

El Señor declara que desde ahora son ya «dichosísimos», afortunados, los que por seguirle a Él, aun cuando sea entre espinas, tendrán en el cielo su plena recompensa. Declara que son bienaventurados, dignos de verdadera alabanza y de veras felices los que tienen o procuran tener las disposiciones más convenientes para entrar en el Reino, o sea para acatar su doctrina.

1) *Bienaventurados los pobres*, *τῶ πνεύματι* (= que son tales en el espíritu). No cabe dudarle: tratase de los verdaderos pobres, de los que están privados de los bienes materiales, según se ve claramente en *Lc.* 6, 20.27, donde la tesis, por decirlo así, va seguida de la antítesis: ¡Ay de vosotros los ricos!

El dativo *πνεύματι*, que hace las veces de acusativo (Abel, *Gram. du Grec bibl.*, § 43 k), especifica cómo no basta ser pobre, sino que es necesaria la aceptación voluntaria de tal estado. La pobreza es como el engaste: la perla es la disposición del ánimo que acepta su miseria como venida de manos de Dios. Y no puede ser de otro modo. En el Reino

del espíritu, donde no se entra sino mediante un renacimiento (*Jn.* 3, 3), no hay lugar para las diferencias de clases, para situaciones que dependan de la fortuna o de cualquier género que sean, cuando son extrínsecas al entendimiento y a la voluntad.

El Señor proclama bienaventurados a los menos favorecidos de la fortuna, los cuales, al no codiciar las riquezas de que se hallan privados, al no ansiar los placeres que no pueden proporcionarse, se hallan en condiciones óptimas para aceptar su invitación: Quien quiera venir en pos de mí tome su cruz constantemente y sígame (*Mt.* 16, 26; *Lc.* 9, 23). Hállanse en las mejores condiciones que pueden darse para buscar su felicidad en otra parte, en los bienes del espíritu.

Bienaventurados, «porque de ellos es el reino de los cielos». A ellos está destinado el reino de Dios, que es la Iglesia aquí en la tierra y el gozo perdurable en la eternidad de los Santos junto a Dios.

2. *Bienaventurados los mansos*, *πραῖς*, o sea los que sufren con paciencia las adversidades y opresiones injustas.

3. *Bienaventurados los desgraciados*, *los oprimidos* (los que lloran, *Lc.* 6, 21; que son afectados por el dolor (*Mt.* 6, 5).

Aquí es el sufrimiento el que desempeña el papel principal. El cuadro lo forma la voluntad benévola que soporta con paciencia el dolor, con los ojos fijos en el cielo. Todos éstos, aledonados por el persuasivo y sabio maestro que es el dolor, conociendo por experiencia la vana fugacidad de los bienes de esta vida y lo engañoso de toda promesa y de toda ayuda fundada en el hombre, están en la mejor condición para acercarse confiadamente a Aquel que dirige esta invitación: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviare. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas, pues mi yugo es blando y mi carga ligera» (*Mt.* 11, 28 ss.).

Para gozar, pues, de los bienes de Cristo, a todos los que se sienten oprimidos y tienen padecimientos se les pone como condición necesaria el que desechen el odio, que aprendan de Jesús la mansedumbre, o sea la virtud de tratar con caridad y con humildad aun a aquellos que nos dan que sufrir. Solamente así serán bienaventurados y «poseerán la tierra con derecho hereditario», el reino de Dios, cuyo símbolo en el Antiguo Testamento era la tierra prometida.

4. *Bienaventurados los hambrientos y los se-*

dientos (Mt. 5, 6; Lc. 6, 21). Tampoco aquí cabe duda de que se trata de indigencia material; cf. la antítesis de Lc. 6, 25: «Ay de vosotros, los que estáis hartos». Si Mt. añade «de justicia» lo hace, lo mismo que en la primera bienaventuranza, por especificar y subrayar el hecho de que el tener hambre y sed no es título suficiente para la posesión del Reino, cuando se desprecia o se desconoce el alimento del espíritu. *Πεινάω* = tener hambre, y también = «comer de todo». Estos hambrientos son, por tanto, pobres que están en condiciones verdaderamente dignas de lástima. Así volvemos a la primera bienaventuranza cuyo sentido es idéntico.

Jesús les promete que tendrán en abundancia toda clase de bienes, es decir, «serán hartos», se entiende en el reino de Dios, que es su reino. No hay comida en este mundo que quite el hambre para siempre, ni bebida que apague la sed de una vez; pero Jesús sí que ha ofrecido un agua viva que tiene ese poder (Jn. 4, 13 ss.), pues a eso equivale el adherirse a Él con una adhesión total, de donde nos viene el particular de la propia vida de Dios. La vida cristiana es sustancialmente la vida bienaventurada que comienza inmediatamente después de la muerte, la cual es continuación de la primera, aunque sea de un modo más perfecto y completo.

5. *Bienaventurados los misericordiosos*, que, a imitación de Jesús (Hebr. 2, 17; Col. 3, 12), participan de los dolores y de las aflicciones de sus prójimos compartiéndolas con ellos.

6. *Bienaventurados los que tienen el alma limpia de toda culpa*. A éstos se les promete la visión de Dios (cf. Sal. 11, 7; 17, 3, 15), la unión con Dios, su pleno conocimiento aquí en la tierra (Jn. 17, 3) y la eterna contemplación en el cielo (1 Cor. 13, 12).

7. *Bienaventurados los portadores de paz* (εἰρηνοποιοί), que tienen paz (orden en sus relaciones con Dios y con los hombres) en sí mismos y procuran que los otros la tengan.

Tal es la misión de Jesús, de los Apóstoles, verdaderos hijos de Dios hasta el punto de convertirse en colaboradores y propagandistas de la salvación mesiánica.

8. *Bienaventurados los que son perseguidos* por la causa de Jesús y por la de su Reino, y que se ven aborrecidos del mundo (Mt. 10, 16-22; Jn. 15, 18, 25).

«La música de las bienaventuranzas a todos es perceptible, pero lo que en ella se esconde, la más sublime obra del universo, la transformación del hombre, no hay nadie capaz de sentirla, si no es aquel que le da realidad en sí

mismo. Buscad ante todo y sobre todo el reino de Dios: los bienes espirituales que lo caracterizan, y la justicia, la perfección moral que Dios ha manifestado por medio de Jesús, y el Padre celestial os dará por añadidura todo lo demás, todo lo necesario para la vida. Trátase de un aliento celestial. Desde los primeros siglos ya comprendieron los cristianos que el *Sermón de la Montaña*, del que las bienaventuranzas forman el proemio, es la palabra que viene de lo alto, la palabra más celestial entre cuantas han sido pronunciadas en el mundo» (Merezkovski, *La missione de Gesù*, 42 s.).

[F. S.]

BIBL. — L. PIROT, en *DBs.* I, col. 927-39; D. BOZY, *S. Matthieu (La Ste. Bible, ed. Pirot, 9)*, París 1946, pp. 52-58; L. MARCHAL, *S. Luc.* (ibid. 10), 1946, p. 87 ss.; SIMON-DORADO, *N. T.* I, 6, ed. Turin 1944, pp. 511-27; A. ROMEU, en *Enc. Cat. II*, II, col. 1100-1107; F. SPADAFORA, *Temi di Esegesi*, Rovigo 1953, pp. 320-31; D. J. DUPONT, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Louvain 1954; * J. M. BOYER, *Beati qui esurunt et sitiunt iustitiam*, Mat. 5, 6, en *Ecl.* LX (1942) 16; F. ASENSIO, *Las bienaventuranzas en el Antiguo Testamento*, en *SstB.* IV (1945) 3.

BLASFEMIA contra el Espíritu Santo. — «A quien dijere una palabra contra el Hijo del Hombre le será perdonada, pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no se le perdonará» (Lc. 12, 10). Esta sentencia, pronunciada probablemente dos veces por Jesús: en el discurso a los discípulos (Lc. 12), y con ocasión de las expulsiones de demonios de los cuerpos de los posesos (Mt. 12, 22-32; Mc. 3, 22-30; y cf. Lc. 11, 15-22), queda exactamente explicada por este último contexto. No dudaban los fariseos de que en tales milagros hubiese intervención sobrenatural. Era, pues, evidente que Jesús obraba como Mesías imperando a Satanás y echando por tierra su reino en el mundo (Mt. 12, 25-29). Ahora no se rinden ante tal evidencia, antes atribuyen estos milagros, contra toda lógica, al poder del mismo Satanás, considerando a Jesús como instrumento suyo. Tal es la blasfemia contra el Espíritu Santo (siempre contra la persona del Redentor): el atribuir al maligno espíritu sus obras divinas que manifiestan a las claras la intervención, la acción de Dios (aquí el Espíritu Santo es sinónimo de «poder divino», como en Lc. 1, 35 y en el Antiguo Testamento, en íntimo paralelismo con «poder del Altísimo»).

Este pecado no será perdonado jamás (= Mc.; la frase de Mt. «ni en este mundo ni en el futuro» era común entre los rabinos en el sentido de *munka*: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Mönaco 1922, p. 636 ss.). Está claro. Los fariseos

obrando así rechazaron el medio más eficaz que Jesús ofrece para que se le reconozca por Mesías, legado divino, para adherirse a él y salvarse; excluyen la disposición básica: la fe, necesaria para obtener el perdón de los pecados (Sto. Tomás, *Sum. Theol.* 2.^a 2ae, q. 14, a. 3).

A esta blasfemia se opone el pecado contra el Hijo del Hombre. En éste no se da la malignidad ni la obstinación contra la evidencia, sino más bien la debilidad, la ignorancia de la gente que, engañada por las apariencias al ver a Jesús humilde, pobre, perseguido, fatigándose, comiendo, etc., como otro cualquier mortal, podía sentir fuertemente la duda al tratarse de reconocer en él un poder divino y el Mesías esperado (San Jerónimo, PL 26, 81). Cf. las pala-

bras de Jesús a los discípulos de Juan Bautista: Yo realizo los milagros que Isaías predijo habían de ser obrados por el Mesías, soy, pues, el Mesías vaticinado; lo demuestran los milagros; «bienaventurado el que no halla en mí ocasión de escándalo» (Mt. 14, 4 ss.), considerando únicamente su humanidad, semejante en todo a la nuestra, a no ser en el pecado.

Jesús expresa abierta y claramente la diferencia que existe entre su humanidad y su poder divino, entre las dos naturalezas subsistentes en su única persona. [F. S.]

BIBL. — E. MANGENOT, en *DThC*, II, col. 910-16; A. LEMONNIER, en *DBs*, I, col. 981-89; D. BUZY, S. Mathieu (*La Sainte Bible*, ed. Piroi, 9), París 1946, p. 160 ss.; L. PIROT, S. Marc (*ibid.*), p. 440 s.; L. MARCHAL, S. Luc (*ibid.*, 10), 1946, p. 159 s.; * CASTRILLO Y AGUADO, *Spiritus blasphemiae non remittitur*, en *EstB* (1929), 60-67.

C

CADESBARNE. — (Qadeš «sagrado»; Qadeš-Barnea⁶: el sentido del segundo término es desconocido, Núm. 20, 14; 32, 8). Localidad situada en el extremo meridional de Palestina (Jos. 10, 41; 15, 3; Núm. 34, 4; Ez. 47, 19; 48, 28). Hállase en el camino que va del Horeb-Sinaí al país montañoso de los amorreos (Dt. 1, 19), a la tierra de Canán (Núm. 13, 30), al sur del Negueb (Núm. 13, 17), junto a los límites de Edom (Núm. 20, 16; 34, 3). Estos datos, confrontados con los de Núm. 34, 3-5, permiten identificar a Cades con la actual 'Ain Qadejs, que reclama el nombre bíblico y por sus manantiales se ha convertido en encrucijada de múltiples pistas de caravanas que afluyen de diferentes puntos de una vasta zona del desierto, y desde la edad de la piedra en adelante ha sido centro de aglomeraciones temporáneas. Cadesbarne era ya célebre en tiempos de Abraham con el nombre de «En Mišpat, «fuente del juicio» (Gén. 14, 7), como punto avanzado adonde había llegado la expedición de los reyes orientales, y lugar donde tuvo lugar la aparición del ángel a Agar fugitiva (Gén. 16, 14). Más tarde se convirtió en el lugar donde los israelitas tuvieron fijo el campamento durante 38 años, después de su salida de Egipto (Núm. 20, 1; Dt. 1, 46; 2, 14); punto de partida y de regreso de los doce exploradores de la tierra prometida (Núm. 13); lugar de la contienda entre Moisés y Arón por haber faltado el agua (de donde el nombre «Mê Meribath Qadeš» «agua de la contienda de Cadesbarne») (Núm. 20, 2-13; 27, 14; Dt. 32, 51). En Cadesbarne murió María, hermana de Moisés (Núm. 20, 1); y finalmente de aquí mandó Moisés embajadores al rey de Edom (Núm. 20, 14-21). [A. R.]

BIBL. — A. BARROIS, en *DBs*, I, col. 993-97; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 412.

CAFARNAÚM. — Pequeña ciudad evangélica del lago de Tiberíades (Lc. 4, 31; Mt. 4, 13), provista de un puesto aduanero (Mt. 9, 9),

por estar situada en la frontera de las tetrarquías de Filipo y Herodes Antipa, y dotada de un destacamento militar a las órdenes de un centurión (Lc. 7, 2). Se la nombra dieciséis veces en los evangelios: cuando Cristo dejó Nazaret, la eligió para residencia fija de su ministerio en Galilea (Mt. 4, 13; Lc. 4, 31; Jn. 2, 12), a causa de las grandes facilidades que le ofrecía para la difusión del Evangelio. Se dice de ella que es «su» ciudad (Mt. 9, 1; Mc. 2, 1): aquí tuvo una casa que probablemente fué la de Pedro (Mt. 8, 14; 13, 1. 36; 17, 25), donde se aposentaba después de las peregrinaciones periféricas (Mt. 9, 1; Mc. 2, 1; 9, 11). En la sinagoga de Cafarnaúm, construida por el centurión local (Lc. 7, 5), prodigó sus enseñanzas, arrojó al demonio mudo y pronunció el célebre discurso eucarístico (Lc. 4, 31 ss. y paral.; Jn. 6, 24 ss.). En Cafarnaúm, patria de Pedro y de Andrés (Mc. 1, 29; 22: 3, 20), Cristo llamó también a Mateo-Leví, funcionario de la aduana (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27) e hizo numerosos milagros (Mc. 1, 29-34; 2, 1-12 y paral.; Mt. 8, 5-10. 13 y Lc. 7, 10; Jn. 4, 43-54; Mc. 5, 21-43; Mt. 17, 23-26 y paral.). No obstante haber sido tan favorecida, Cristo la amenazó con severísimos castigos a causa de su incredulidad (Mt. 11, 23; Lc. 10, 15).

Los modernos la identifican con la actual Tel Hum, situada en las márgenes noroestes del lago, unos tres km. al oeste de la desembocadura del Jordán en el lago. Cf. la asonancia del nombre actual, derivada de la contracción del antiguo Kaphar Nahum o del rabino Tannhum (Talhum) allí sepultado, según testimonio de Fl. Josefo (*Vita*, 72).

La sinagoga allí descubierta es más reciente (tiempos de Caracalla). [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, s. v., en *DBs*, I, col. 1045-64.

CAIFÁS. — Sumo sacerdote hebreo elegido por el procurador romano Valerio Grato para

el oficio que desempeñó durante 18 años consecutivos (del 18 al 36 desp. de J. C.). Su prolongado pontificado se debió al descarado servilismo con que se sometió a los romanos que dominaban en Palestina. Bajo su pontificado inició San Juan Bautista su predicación (Lc. 3, 2). Después de la resurrección de Lázaro Caifás dió al Sanedrín el consejo de dar muerte a Jesús (Jn. 11, 47, 54; 18, 14). El consejo de Caifás sobre la muerte de Jesús para salvar al pueblo, calificado por el Evangelista (Jn. 11, 50-51) como «profecía» del carácter de redención de la muerte de Cristo, no fué emitido bajo el influjo de carisma profético. Trátase de una expresión que dentro de su unidad material presenta doble sentido formal, el que intentaba el impío Sumo Pontífice y el que se proponía el Espíritu Santo, que es el que expresa el Evangelista. Reunidos los Sanedritas en casa de Caifás poco antes de la Pascua, convinieron en la modalidad que habían de dar a la muerte de Jesús (Mt. 26, 3; Mc. 14, 53, 64). Comparecieron también ante Caifás Pedro y Juan, después de la curación del tullido, para predicar a Cristo resucitado (Act. 4, 6). [A. R.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia del tempo del Nuovo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 155 ss.

CAÍN. — Entre los hijos de Adán, Caín «cultivaba la tierra»; Abel fué pastor de ovejas (Gén. 4, 1 ss.). Caín envidioso y malvado (I Jn. 3, 12), ofrece negligentemente productos de la tierra al Eterno; Abel en cambio le inmola con grande veneración lo mejor de su rebaño (Hebr. 11, 4). Dios manifestó de un modo sensible su complacencia en el sacrificio de Abel (quizás, según alguno, bajando fuego del cielo y consumiendo la víctima). Por ello se malhumoró Caín y se hizo sordo a la voz divina que le decía: «Si fomentas pensamientos malvados, el demonio (Smit) estará en acecho, como una fiera que trata de devorarte; mas con tu libre albedrío puedes vencerlo y dominarlo». Caín invitó a Abel a alejarse de los otros parientes, y estando en el campo lo mató. «¿Qué has hecho?», dice el Señor a Caín, que contesta soberbio y descarado. «Maldito serás... y andarás fugitivo y errante...» Caín se conmueve y dice: «Insoportablemente grande es mi delito»; por él teme la venganza por parte de los otros (hermanos y sobrinos). Pero Dios, que es misericordioso, aun cuando castiga, le asegura poniendo en él una señal (cuya naturaleza no es posible precisar): Gén. 4, 3-16.

Los caínitas construyen las primeras viviendas: con ellos nacen y prosperan las artes

(Gén. 4, 17-21). También la tradición babilónica atribuye a las generaciones antediluvianas la invención y el uso de los metales. Pero al par que dan auge a las artes crecen también en la corrupción moral los descendientes de Caín. Lamec ofrece el primer ejemplo de poligamia (desviación de la primitiva institución sagrada), y su ejemplo será imitado y tolerado incluso en el pueblo elegido. Confiado en las armas fabricadas por sus hijos, expresa su orgullosa seguridad con el sentimiento de una ferocísima venganza (Gén. 4, 18, 23).

Habiéndose unido la réproba descendencia de Caín a la de Set (Gén. 4, 25 s.), se propagó igualmente la maldad, teniendo que intervenir Dios con el castigo del diluvio (Gén. 6, 1 ss.; Sab. 10, 4).

Caín pereció, víctima de la ira que le había arrastrado hasta el fratricidio (Sab. 10, 3). Con esto se significa su muerte eterna, quedando como tipo del impío que trata de perder a sus hermanos (Judas 11) y está desprovisto del sentido de las cosas divinas (Filón, *De sacrific. Abellis et Cain*, 2; *De poster. Cain*, 38). La leyenda judía afirma que Caín pereció aplastado bajo las ruinas de su casa (Jubileos IV, 31) o muerto inadvertidamente por Lamec. [F. S.]

BIBL. — J. CHAINE, *La Genèse*, París 1948; I. O. SMIT, *Serpens aut daemones?*, en *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 94-97; P. DE AMBROGGI, *Le Epistole catt.*, 2.^a ed., Torino 1949, pp. 251-307; Simón-Prado, *Prael. Bibl.*, V. T., 1. 6.^a ed., Torino 1949, pp. 84-107.

CALDEA. — v. *Babilonios*.

CALENDARIO HEBRAICO. — El sistema cronológico hebraico está ligado con la observación de las fases de la luna. El primer día del mes lo determinan por la aparición de la luna nueva, que se muestra poco después de la conjunción de la tierra y su satélite. La determinación de los meses es puramente empírica y depende de las condiciones de visibilidad del arco lunar en el cielo del atardecer. Pónese un cuidado especial en la fijación de la luna de Nisán que sigue al equinoccio de primavera, y de la de Tišri, después del equinoccio de otoño, porque señalan respectivamente el punto de partida de los dos ciclos anuales vigentes en Israel y en el occidente semítico. Ieraḥ significa propiamente el mes lunar, en tanto que ḥôdeš, rôš ḥôdeš expresan directamente la neomenia o primer día del mes. El año lunar, la sucesión de las doce lunaciones, es once días, aproximadamente, más corto que el año solar normal. La diferencia entre el año solar y el lunar no queda compensada con la interposición de un

mes suplementario cuando el retraso del calendario en orden a las estaciones resulta demasiado sensible.

Meses cananeos. La Biblia conserva el nombre de cuatro meses cananeos, que, al menos en parte, parecen referirse a las condiciones climatológicas de la región sirio-palestina: *Abib*, la luna de las espigas (*Ex.* 13, 4; 23, 15; 34, 28; *Dt.* 16, 1), equivalente al Nisán (marzo-abril), durante el cual se celebra la Pascua; es el primer mes de la primavera. *Ziw* (aram. = floración), segundo mes, correspondiente a Ijār (abril-mayo), durante el cual dió comienzo Salomón a la construcción del templo (*I Re.* 6, 1. 37). *Etānim*, séptimo mes del año, correspondiente a Tišri (septiembre-octubre), durante el cual se celebra la Dedicación del Templo (*I Re.* 6, 38). Los autores de *Sam.*, *Re.* y *Par.* sustituyen los nombres propios de los meses cananeos con los números ordinales, comenzando por la luna de primavera. Indudablemente quieren excluir toda alusión a la mitología de Canán o a celebraciones litúrgicas consideradas como heterodoxas.

Meses de Nippur. El desarrollo del comercio y de las relaciones internacionales en la época posterior a la cautividad inducen a los hebreos a adoptar el calendario de Nippur, que suplantó a los calendarios locales de Mesopotamia en tiempo de Hammurabí. Los nombres aparecen en la literatura bíblica posterior a la cautividad, en los papiros de Elefantina y en los textos de la Mišnah y del Talmud.

Nisán (*Neh.* 2, 1; *Est.* 3, 7), marzo-abril.

Ijār, abril-mayo.

Siwān (*Est.* 8, 9), mayo-junio.

Tammūz, durante el cual se celebra el duelo por el dios del mismo nombre (*Ez.* 8, 14), junio-julio.

Ab, julio-agosto.

Elúl (*Neh.* 6, 15), agosto-setiembre.

Tišri, setiembre-octubre.

Marḥešwān, octubre-noviembre.

Kislēu (*Neh.* 1, 1; *I Mac.* 1, 57), noviembre-diciembre.

Tebēth (*Est.* 2, 16), diciembre-enero.

Sebāt, enero-febrero.

Adār (*Est.* 3, 7. 13; 8. 12; 9. 1. 15. 17. 19. 21), febrero-marzo, que aparece duplicado en los años embolísticos (we-Adār).

Primer día del año. Recibe el nombre de rō's haššānāh, «principio del año». Bajo Hammurabí el principio del año se celebra en el mes de Nisānu, hacia el equinoccio de la primavera. Este uso parece eclipsar en toda Mesopotamia al otro uso antiguo de contar los meses comenzando por el primer mes del otoño.

El equinoccio de otoño sigue teniendo la preferencia en las comarcas de los semitas occidentales. El otoño señala, efectivamente, el paso de un ciclo agrícola al siguiente. Entre los hebreos el ḥag ḥā-āsif, fiesta de la recolección, tiene lugar al fin del año (*Ex.* 23, 16). Se trataría del comienzo del año nuevo (*Ex.* 34, 22). La fiesta de los Tabernáculos, que se celebra en el mes de Tišri, primer mes de otoño, y parece se identifica con el ḥag ḥā-āsif, no sólo lleva consigo acciones de gracias por el año transcurrido, sino también varios ritos destinados a procurar la fertilidad. En el reino del norte el ḥag se celebra en la luna llena del mes de Marḥešwān y no en el de Tišri. *I Re.* 13, 32 atribuye esta innovación al capricho de Jeroboam. Los textos de los libros de los Reyes relacionados con la reforma de Josías suponen que el año comienza en otoño (*II Re.* 22, 3; 23, 23).

Una segunda serie de textos señala las proximidades del equinoccio de primavera para el comienzo del año. El cómputo de las fiestas anuales está basado en la observación de la luna nueva de Nisán, y la Pascua se celebra el decimoquinto día del mismo mes (*Ex.* 12, 2 y paralelos). *Jer.* 36, 9-22 supone el mismo cómputo. Parece ser que han coexistido ambos cómputos durante algún tiempo. Algunas fechas de *I Mac.* están calculadas sobre la base del rō's haššānāh de primavera, en tanto que la cronología del *II Mac.* se refiere al rō's haššānāh de Tišri, comúnmente aceptado en Siria en la época de los seléucidas.

Meses helénicos. Los nombres de los meses adoptados por el oriente helénico son los del calendario macedónico. El año comienza en otoño, y el mes suplementario intercalado entre el sexto mes y el séptimo tiene nombre especial.

1) Δίος.	Διόσκυρος.	7) Ἀρτεμίδιος.
2) Ἀπελλαῖος.		8) Δαΐσιος.
3) Ἀύθωναῖος.		9) Πάνεμος.
4) Πέρσιος.		10) Ἀῦτος.
5) Δύστρος.		11) Γορπιαῖος.
6) Ξανδικός.		12) Ὑπερβερεῖος.

Los seléucidas armonizan el calendario macedónico con el neobabilónico. En Babilonia el año seléucida comienza en primavera, pero en las provincias siríacas en otoño. En la época romana los meses del calendario macedónico están asimilados de este modo: Δίος = Noviembre; Ἀπελλαῖος = diciembre, etc. La cronología de la época grecorromana en Palestina se complica por el hecho de que cierto número de ciudades libres adaptan para sí los nombres

de los meses macedónicos a las condiciones particulares del cómputo local.

ERAS. No existe una era bíblica común. En los actos oficiales y en las crónicas del reino se cuentan los años tomando como punto de partida los años del advenimiento de los soberanos al trono, como se ve en los libros de los *Reyes* y los *Paralipómenos*. Admítese generalmente entre los historiadores que los cronistas cuentan como primer año del reino la fracción de tiempo que media entre el día de la investidura y el fin del año. En la época helénica se adopta casi universalmente la era de los selúcidas, 1.º de Nisán (Ξανδικός del año 311 a. de J. C.). En las provincias sirias, donde el año comienza en otoño, el punto de partida de la era es el 1 de Tisri (Υπερβερατος) del 312. Los nacionalistas judíos renuncian al uso de la era selúcida desde que han obtenido su autonomía: I Mac. 13, 41-42 advierte con énfasis que en el año 170 (142 a. de J. C.) el pueblo de Israel comienza a escribir en las actas y en los contratos: en el 1.º año de Simón. Probablemente no se trata de una era propiamente dicha sino de un retorno al uso primitivo de los *Reyes* y *Paralipómenos*. Así es como están fechadas las monedas asmeas. [F. V.]

BIBL. — G. AMADON, *Ancient Jewish Calendar*, en *JBL*, 61 (1942) 227-30; A. G. BARKOIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, 171 ss.; en *DAB*, v. mois, p. 213; année, p. 30.

CALVARIO. — Lugar donde se enarboló la Cruz de Cristo. Por su pequeñísima elevación de sólo unos metros sobre el suelo circunstante, se le llamaba pintorescamente «cráneo» (en griego κρανίον: *Lc.* 23, 33; en latín Calvaria; en arameo Gólgota del hebreo Gulgolet con la eliminación de la segunda l). Tal denominación sigue aún de actualidad en el nombre árabe «Ras» «Cabeza», debido a la configuración del montículo o de la prominencia del terreno (como el actual «Ras»).

Estaba situado en las proximidades de Jerusalén (*Jn.* 19, 20) fuera de las puertas de la ciudad (*Hebr.* 13, 12), o sea fuera de la muralla construida por Herodes el Grande a lo largo del camino público (*Mc.* 15, 29). El Calvario, venerado por los cristianos, fué profanado por el emperador Adriano con la erección de una caverna abierta en tierra acumulada, en la que colocó una estatua de Venus (Eusebio, *Vita Constantini*, 26; San Jerónimo, *Ep.* 58, 3). El emperador Constantino sustituyó la construcción profanadora por un espléndido edificio sagrado (*Martyrium Anastasis*), que tenía las mismas dimensiones del templo pagano (37 x 137 m.) y dejaba al descubierto el Calvario

(Egeria 37, 4), sobre el cual se enarboló una gran cruz de plata (Arculfio y Beda). El Calvario, reducido con obra de picachón a forma de cubo de unos cinco metros de lado, no quedó incluido en la iglesia del Santo Sepulcro hasta después del año mil al ser reconstruida por Constantino Monomachos (h. 1042), después de haber sido destruida por los musulmanes en 1009. Hoy ocupa el lado meridional de la Basílica, a la derecha de la única puerta. Bajo las dos capillas que adornan la superficie del Santuario hay una cripta conocida con el título de capilla de Adán, porque, según la tradición, se guarda en ella la calavera de Adán rociada con la Sangre de Cristo que se deslizó por la grieta abierta en la roca en el momento de la muerte de Jesús (*Mt.* 27, 51), de lo cual dan fe algunos escritores antiguos (San Luciano Mártir, † 312; Rufino, *Hist. Eccl.* IX, 6; Eusebio, *Hist. Eccl.* IX, 7; San Cirilo, *Catech.* XIII, 39) y que aún hoy puede verse en sentido inverso a los filones de la roca (m. 1,70 x 0,25).

La autenticidad del Calvario está asegurada por la basílica constantiniana que sustituyó al templo pagano, así como por las excavaciones llevadas a cabo recientemente en el Hospital Ruso, las cuales pusieron al descubierto una antigua pared y el umbral de una puerta que iba a dar al Calvario situado fuera de las murallas (*Mc.* 15, 29). [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT-F., M. ABEL, *Jérusalem*, II, Paris 1914, pp. 57-93; A. PUJOL, en *VD*, 13 (1933) 123-26, 147-53; H. SCHMIDT, *Der hl. Fels in Jerusalem*, Tübingen 1933; G. W. ELDERKIN, *Golgotha, Kraneion and the Holy Sepulchre*, Springfield 1945; CUSTODIA DI TERRA SANTA, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, Bergamo 1949; M. BALAGUE, *Historia del Calvario*, en *CB*, XIII (1956) 140 s.

CAM. — Uno de los hijos de Noé (*Gén.* 5, 52; 6, 1; 9, 18) salvado del diluvio juntamente con su padre, pero objeto de maldición por parte del mismo patriarca a causa de su desvergonzada indiscreción (*Gén.* 9, 21-27). La maldición por la que Cam, o Canán, fué declarado el más vil de los siervos (siervo de los siervos) debe entenderse como condenación a ser excluido de las promesas mesiánicas cuyo heredero era Noé, después del diluvio. Es decir, que Cam y sus descendientes quedaban borrados de la raza elegida, al igual que lo había sido Caín (maldito: *Gén.* 4, 11). Sem (cuyo Dios es Yavé) es el heredero de las promesas, y Jafet participará de su bendición.

La maldición recae sobre Canán y su descendencia, no sobre los individuos, para quienes siempre está abierto un camino de salvación. Es decir, que no es elegida y es condenada la raza en cuanto raza.

He aquí el esquema de los descendientes de Cam (*Gén.* 10, 6-20): Kuš (acadico Ku-u-su = los Etiopas); Mišrajim (= Egipto), Puš (egip. *punt* = región de la costa africana del Mar Rojo), Kena'an (Canán). Entre otros: de Mišrajim, los Pelištim (= los Filisteos); de Canán, Sidón, Jet (los Jeteos), Jebús (= Jebuseos); 'Emori (= Amorreos).

Los camitas ocupan, pues, Egipto, las costas del mar Rojo, la península arábiga y las orillas del Mediterráneo por el mediodía y el oriente (cf. H. Guthe, *Bibel-Atlas*, 2, Leipzig 1926, pl. 6). Éstos son los negros del África. Carece de fundamento la teoría que sostiene que los negros (indebidamente identificados con los cainitas) hayan quedado reducidos a un estado de inferioridad a causa de la maldición divina. [B. N. W. — F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, París 1933, I, pp. 241-43, 261.70.293-322; A. PERBAL, *La race nègre et la malédiction de Cham*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 10 (1940) 156-177.

CANÁ. — Localidad de Galilea (*Jn.* 2, 1, 11; 4, 46; 21, 2), diferente de la de la tribu de Aser (*Jos.* 19, 28), próxima a Tiro. Aún hoy se mantiene como probable su identificación con Kefr Kennah, a unos 10 km. al este-nordeste de Nazaret (cf. Simón-Dorado, *Novum Testamentum*, I, p. 418 s.), por ser la que mejor responde a las indicaciones de viaje dadas por el evangelista. Otros (Abel) prefieren identificarla con Hirbet Qanah, 14 km. al norte de Nazaret, al margen de la llanura Asoquis, en el camino, bastante áspero, que une a Tariquea con Aco, pasando por Yotapata y Cabul.

Fué en Caná donde Jesucristo, habiendo sido invitado juntamente con su Madre y sus discípulos a un banquete de boda, convirtió de 480 a 720 litros de agua en un vino generoso al objeto de evitar el apuro de los esposos, motivado por su pobreza o por la inesperada presencia de los discípulos de Cristo (*Jn.* 2, 1-11). Jesús hizo el milagro mediante la omnipotente súplica de María, a quien dirige el título honorífico de *κύριε «señora»* (*Jn.* 19, 26; 20, 13, 15; Homero, *Ilíada*, III, 204; Sófocles, *Edipo*, 655); dando a entender claramente que en atención a Ella hacía una excepción acerca del tiempo establecido por el Padre para hacer su primera manifestación como Mesías (*Jn.* 2, 4). Caná es la patria de Natanael (*Jn.* 21, 2)-Bartolomé. En esta ciudad obtuvo el privado regío procedente de Cafarnaúm la milagrosa curación de su hijo, obrada a distancia (*Jn.* 4, 43-54).

[A. R. — F. S.]

BIBL. — D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1935, pp. 256-67; G. M. PE-

RRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 119-27; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II París 1938, p. 402 ss.; Ch. KOPP, *Das Cana des Evangeliums*, Colonia 1940.

CANÁN. — Con el nombre de Canán la Biblia se refiere a Palestina, la tierra prometida por Dios a los hebreos y conquistada por éstos después de su salida de Egipto. Con un significado más limitado, bajo la forma *Kinahhi* (Kinahni) en las tablillas de El-Amarna designa la parte meridional de la costa de Fenicia con la parte del interior a ella inmediata, y este significado se le atribuye también a algunos pasajes bíblicos (*II Sam.* 24, 7; *Is.* 23, 11, etc.). El nombre gentilicio «cananeos» significaba para los hebreos todos los pueblos que hallaron hasta llegar a la tierra de Canán, que eran diferentes por su índole y por su importancia, pero coincidían en su fisonomía semítica, y pudieron ser llamados cananeos en globo en virtud del poderoso influjo que sobre todos ellos ejerció el elemento feniciocananeo; así como también fueron llamados amorreos (*Gén.* 15, 16; *Jue.* 6, 10) a causa de la intensa infiltración amorrea procedente de las regiones transjordánicas.

Historia. Los pueblos de Canán son varios, y de diferentes orígenes. Algunas representaciones egipcias de las primeras dinastías que se dispersaron por el litoral fenicio, y las recientes excavaciones de Bethsan, Beth Jerah y Maggedo demuestran la presencia de cananeos en Palestina en el principio del tercer milenio. En los comienzos del segundo milenio se advierten otras influencias étnicas con la llegada de los amorreos (v.). Como unos dos siglos más adelante interrumpiese bruscamente la vida de Palestina con el paso de los hiksos (s. xvi). Canán da nuevamente señales de vida por el hecho de que Egipto toma otra vez en ella la primacía, de la que no se desposeerá hasta el período de El-Amarna. Hay otros pueblos, además de los amorreos, que hacen sentir allí su influencia: los jeteos, que no son semitas, y se establecieron en Asia en los comienzos del segundo milenio; los jorroes, que se establecen en la Mesopotamia septentrional. Palestina, dividida en diminutos estados regidos por gobernantes colocados y vigilados por Egipto, se convierte en teatro de luchas por los intereses particulares opuestos de aquellos pueblos. En el período de El-Amarna se desencadena en Canán una gran revuelta contra Egipto. Un príncipe de Amurru, Abdaširta, inicia un movimiento nacionalista antigipicio con la ayuda de patrullas armadas compuestas por los llamados *Habiru*; y luego en tiempo de Aziru, hijo de Abdaširta,

tal movimiento consigue arrancar toda la región palestinese del dominio egipcio. En esta circunstancia fué cuando se llevó a cabo la invasión de los hebreos (v. *Cronología*). Ramsés II (1299-1226) intentará más adelante volver a adueñarse de Palestina, repitiendo el antiguo fraccionamiento en diminutos estados, pero la restauración no tendrá más que una breve duración. Una oleada de «pueblos del mar», entre los cuales hay que contar probablemente a los filisteos, atacan a Egipto por tierra y por mar, y, aunque fueron rechazados, lograron establecerse en la costa palestinese.

La conquista hebrea no fué fácil ni breve. Ciudades como Guezer, Jebús, Dor, Magedo, Bethsan resistirán por mucho tiempo y entablarán relaciones con los hebreos, en cuya cultura y religión ejercerán su influencia, y cuya existencia llegarán a poner en peligro. Las guerras dirigidas primero por Barac y Débora y luego por David, eliminarán definitivamente de la historia la influencia cananea. Pero se conservó aún el nombre de «cananeos», con el que siguieron llamándose durante muchos siglos los fenicios, especialmente en las colonias.

Cultura. Ciertas huellas de industria paleolítica y neolítica atestiguan que se dió una amplia evolución anterior a la época del bronce (2500 a. de J. C.), que es cuando aparecen los semitas con la aportación de un gran desarrollo cultural y social. Su organización consistía en pequeñas ciudades-estados bajo la soberanía egipcia, y frecuentemente estaban en lucha entre sí o en rebelión contra Egipto.

Los cananeos se distinguen por las fortificaciones de sus ciudades, que son prueba de una estrategia notablemente progresista. Con el favor de su posición geográfica Canán asimiló elementos de las culturas egipcia, egea, jetea, jorrea y mesopotámica. Su gusto artístico es elevado en la finísima elaboración de sellos, joyas ornamentales, utensilios domésticos, armas. Los descubrimientos de Dunand acusan la existencia de inscripciones pictográficas en Palestina y Siria, que se remontan al fin del cuarto milenio, y el empleo de la escritura hacia fines del tercer milenio, para lo cual se sirven los cananeos de un sistema alfabético lineal y de un sistema cuneiforme (Ugarit) para la lengua cananea, el cuneiforme acádico (cartas de El-Amarna para la correspondencia diplomática). Ciertas glosas explicativas de algunas cartas de El-Amarna conservan incluso la lengua cananea, dialecto de aquella lengua semítica del norte que se hablaba en Palestina ya en los comienzos del tercer milenio.

Religión. Los descubrimientos de Ras-Sham-

ra han dado a conocer también las líneas fundamentales de la religión fenicio-cananea. 'El es dios supremo, figura indeterminada a quien se asocia 'Ašerah. 'El tiene por hijo y suplantador a Baal (señor, amo) que sin determinaciones, como ocurre muchas veces en las lenguas ugaríticas, designa al Dios nacional de los fenicio-cananeos: *Hadad*, señor del Cielo, del temporal y de la fertilidad, considerado posteriormente como hijo de *Dagon*. Pero muchas veces el nombre genérico de Ba'al se especifica con la designación del lugar o de otro ser del cual se dice ser señor: así Ba'al Tamar (*Jue.* 20, 33), Ba'al Berith (*Jue.* 8, 33), Ba'al Zebul (*II Re.* 1, 2). El plural Ba'alim significa frecuentemente en la Biblia (*Os.* 2, 18; *Jue.* 10, 6; *I Sam.* 7, 3, etc.) la personificación y divinización de las fuerzas de la naturaleza. Muchas veces se presenta como consorte de Ba'al a su hermana 'Anath, otras veces es 'Ašerah y 'Athtart (Astarte, hebr. 'Aštoreth), dioses que frecuentemente funden con 'Anath sus funciones y a veces también sus nombres. Es característica la fluidez en la religión cananea: divinidades como 'Ašerah y Astarte se revisten de aspectos contrastantes, pues presiden al mismo tiempo en la guerra y en la actividad sexual, en la destrucción y en la vida. En representaciones egipcias Astarte aparece como guerrera, y en la epopeya de Ba'al-'Anath es representada como fanática sanguinaria. Por lo que atañe al sexo, las dos diosas ofrecen los caracteres de la fascinación y de la fecundidad, y se las representa respectivamente bajo las figuras del lirio y de la serpiente. Numerosísimas «placas de Astarte», halladas en las excavaciones, cuyo arte tal vez se deba a influencias babilónicas (Ištar), presentan a «la santa» en actitudes rebosantes de sensualidad. Así, pues, el culto de la fecundidad es el centro de la religión cananea. Otras divinidades: Rašap (*Hab.* 3, 5) y Shalim, dioses de la peste y de la salud, respectivamente, que después fueron fusionados en una misma divinidad.

Los principales mitos cananeos son: la unión de Ba'al con 'Anath y la lucha entre Ba'al y 'Ašerah, consorte de 'El, cuyos hijos quiere matar Ba'al, que resulta ser el muerto en la lucha, y con cuya muerte cesa la vida de la naturaleza. Anath en su lucha contra el dios de la muerte, Mot, devuelve la vida a Ba'al, quien por simpatía devuelve la vida a la naturaleza. Los cananeos unían un rico culto a tal religión. En sus sacrificios aparecen animales de todo género. En cuanto al uso de sacrificios humanos en el segundo milenio, ni siquiera las excavaciones de Ugarit han proporcionado

datos absolutamente ciertos. Mas consta de cierto que en época posterior estuvieron en uso tales sacrificios, ya que la Biblia estigmatiza severamente su difusión en el mismo Israel (Jer. 7, 31; 19, 4; Ez. 15, 21; 23, 37; etc.). Un aspecto muy crudo de tal culto fué la prostitución sagrada, tanto de hombres como de mujeres. El culto se practicaba en las alturas (Bamôth), donde había unas stelas de piedra (*Massebhôth*) o troncos de madera (*ʿasherôth*) clavados en la tierra con artificiosas disposiciones, que representaban a las divinidades (v. *Altura*).

Relaciones con los hebreos. Aparte la cuestión todavía sin resolver acerca de las relaciones entre hebreos y habirues, los primeros contratos entre los hebreos y los cananeos, según la Biblia (*Gén.* 12, 13, 15, 17, 26.), se remontan a los Patriarcas. A Abraham y sus descendientes prometió Dios la tierra de Canán (*Gén.* 12, 1-8; 13, 15 etc.; 15, 18), y en efecto se la concedió muchos siglos después a Josué (*Jos.* 13, 6) que llevó a cabo su conquista. Las vicisitudes de tal conquista (cf. *Jos.*, *Jue.* y parte de I-II *Sam.*) se extienden desde el s. XVI en adelante. Probablemente los hebreos sorprendieron a los cananeos en su más bajo nivel moral y religioso, lo cual explica la fuerte reacción hebrea que contribuyó a velar por la pureza del Yaveísmo. La arqueología prueba claramente que inmediatamente después de la conquista ninguna influencia pagana hizo mella en la vida religiosomoral de los hebreos en los centros más organizados. Pero no fué así más adelante, cuando se establecieron verdaderas relaciones entre los conquistadores y los vencidos, cuando se establecieron relaciones de industria y comercio incluso con los fenicios, especialmente en el tiempo de los Reyes. La influencia religiosomoral sobre los hebreos fué entonces poderosa y provocó la fuerte reacción de los Profetas (v. *Religión popular*). Además de la influencia negativa, se dió la positiva, que no sólo se manifestó en el comercio y en la industria, sino también, al menos así parece, en ciertos elementos externos del culto, como la música del Templo y hasta la arquitectura del mismo. [Gi D.]

BIBL. — H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, París 1907; A. BARROIS, *Canaan*, en *DBS.* I, col. 997-1021; A. BEA, *La Palestine préhistorique. Storia, popoli, cultura*, en *Biblica*, 24 (1943) 231-60; Id., *Canaan et Cananéen*, en *Enc. Cate.* II, III, col. 480-86; S. MOSCATI, *Storia e civiltà del Semiti*, Bari 1949, pp. 93-118; G. PAVLOVSKY, en *VD.* 27 (1949) 143-63.

CANDELABRO de siete brazos. — En la tienda-santuario por la parte meridional del santo (*Ex.* 26, 35; *Núm.* 8, 2), delante del velo que separaba al santo del *Sancta Sanctorum* (cua-

drado en donde estaba el arca): *Ex.* 27, 21; *Hebr.* 9, 22, había un candelabro con siete lámparas móviles que un sacerdote despabilaba y abastecía de aceite puro de oliva (*Ex.* 27, 20; *Lev.* 24, 2), lo encendía por la mañana y lo apagaba por la tarde (*Ex.* 27, 21; cf. II *Par.* 13, 11), cuando se echaba el incienso para el altar de los perfumes (*Ex.* 3, 7 s.). El mechero de las lámparas, provisto de su torcida, estaba vuelto hacia la pared de enfrente, donde estaba la mesa con los panes de presentación. Las lámparas, lo mismo que el resto del candelabro: pinzas y vaso para los despojos, eran de oro purísimo (*Ex.* 35, 14; 25, 31, 38; *Núm.* 8, 4). El candelabro está descrito en *Ex.* 25, 31-39; 37, 17-24. Partiendo de la base o pie se yergue recto el fuste o ramo central (*Ex.* 25, 31), del que se desprendían seis ramos o brazos de dos en dos, a igual distancia, que subían a igual altura, concéntricos todos ellos con la punta superior del fuste. Fuste y brazos eran bastante delgados (en hebr. *qaním* = cañas; *Ex.* 25, 31 ss.; 37, 17 ss) y estaban provistos de cálices (de labio ancho y fondo estrecho, como la flor del almendro), y adornados con capulillos y flores (de pétalos lanceolados y encorvados: lirios según la Vulgata), de construcción unitaria sin soldaduras (*Ex.* 25, 33). En el fuste central tres cálices estaban en los tres puntos de donde salían los brazos, y uno en la cumbre: cada brazo lateral tenía tres cálices. No se sabe cuál era el número ni el emplazamiento de las flores y de los capulillos.

Fué construido conforme al modelo dado por Moisés (*Ex.* 25, 40; *Núm.* 8, 4), por artistas de valor (*Ex.* 31, 2; 37, 1-17) que emplearon en él un talento de oro (= Kgs. 49, 11; *Ex.* 25, 39), donación de los hijos de Israel (*Ex.* 39, 36), y consagrado con óleo sagrado (*Ex.* 30, 27; 40, 9), y colocado en el Tabernáculo un año después de la salida de Egipto (*Ex.* 40, 2, 4, 24). El cuidado de él fué confiado a los caatitas (*Núm.* 3, 31). Según los rabinos, el candelabro medía 3 codos de alto por 2 (= 1,60 x 1,05, aproximadamente) de ancho (lámparas externas). Durante las marchas lo cubrían con púrpura violeta y con pieles de vaca marina (*Núm.* 4, 9). Salomón mandó construir, valiéndose de artistas fenicios, diez candelabros sobre el mismo modelo (*Ex.* 25) y los puso en el Templo, cinco a la derecha y cinco a la izquierda (= sobre cada una de las paredes, o, según los rabinos, a los lados del candelabro de Moisés): I *Re.* 7, 49; II *Par.* 4, 7. El candelabro de Moisés no es mencionado en el texto, pero parece enteramente normal el que lo conservaran y continuaran encendiendo todas las tardes (cf. II *Par.* 13, 11).

Los candelabros de Salomón aumentaban la magnificencia, mas no consta que llegaran a estar nunca revestidos del carácter sagrado del antiguo. Nabucodonosor los llevó a Babilonia juntamente con los demás objetos de valor (*Jer.* 52, 19; cf. *II Re.* 25, 15; *II Par.* 36, 6. 10. 18). Los repatriados reconstruyeron el candelabro y lo pusieron en el nuevo Templo. Antíoco IV Epífanes se adueñó de él y lo despedazó (*I Mac.* 1, 23). Lo reconstruyó Judas Macabeo (*I Mac.* 4, 49), y a éste alude *Eclo.* 26, 22, y es el que estaba en el templo restaurado por Herodes. El año 70 desp. de J. C. (destrucción de Jerusalén e incendio del Templo) estaba entre los pocos objetos que honraron en Roma el triunfo de Tito, y figura en un bajorrelieve del arco que el Senado erigió al vencedor. En conjunto el candelabro está reproducido con rigurosa exactitud, mas no en sus detalles: las figuras de animales quiméricos que están en la base son incompatibles con la Ley y con las costumbres judías. El candelabro fué colocado en el templo de la Paz (Fl. Josefo, *Bell.* VII, 5, 7). En 455 Genserico lo llevó a Cartago, y el 534 Belisario lo trasladó a Constantinopla, de donde desapareció bajo Justiniano. Los significados simbólicos atribuidos al candelabro (Fl. Josefo, *Bell.* VIII, 5, 5: santidad de la semana judía; id., *Ant.* III, 6, 7; Filón, *Mos.* 3, 9: símbolo de los siete planetas; otros: símbolo de la presencia de Dios) son más o menos arbitrarios. En *Zac.* 4, 2-12 el candelabro (con un áncora aparte para alimentar las lámparas) es símbolo del Templo, y las siete lámparas que sostiene son símbolo de la Providencia que vela por la terminación del edificio (D. Buzý, *Les symboles A. T.*, París 1923, p. 372 s.); la visión no tiene relación alguna con el candelabro mosaico. En *Apoc.* 1, 22 s. no se describe la forma de los siete candelabros de oro, símbolos de las siete iglesias de Asia, en tanto que *Apoc.* 11, 4 se refiere a *Zac.* 4, 2-12. [F. S.]

BIBL. — E. LEVESQUE, en *DB*, II, col. 541-46; B. UGOLINI, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, XI, 885-1110; J. HAASE, *Der siebenarmige Leuchter des Alten Bundes*, Monaco 1922; A. CLAMER, *Nombres (La Ste. Bible, ed. Pirot, 2)*, París 1940, p. 283; A. MÉDÉVILLE, *Reis (ibid., 3)*, 1949, p. 623.

CANON bíblico. — Es el catálogo (o lista) oficial de los libros inspirados, que son la regla de la fe y de la moral.

El griego κανών (cf. hebr. qāneh) equivale a vara, regla de medida y, en sentido metafórico, norma. El sentido de catálogo de los libros sagrados prevaleció en el uso eclesiástico desde el s. IV (y ya aparece en el s. III: *Prólogo Manriqueano*, Orígenes, PG, 12, 834). El Concilio

de Trento (Sesión IV, 8 de abril de 1546) sancionó con una verdadera definición dogmática el canon fijado de antiguo por la tradición, por los tres Concilios Provinciales: de Hipona (393), de Cartago III y IV (397-419), y por el Concilio Florentino (1441). El Concilio Vaticano (1870) renovó y confirmó la definición del Tridentino (cf. *EB*, nn. 16-20.47-60.77 s.). El canon abarca todos los libros del Antiguo (47) y del Nuevo Testamento (27) contenidos en la Vulgata (v. *Biblia*).

Siete de ellos faltan en la Biblia hebrea o masorética y en las biblias protestantes. Son los de *Tob.*, *Jud.*, *Sab.*, *Bar.*, *Eclo.*, *I-II Mac.*, a los que hay que añadir los siguientes fragmentos: *Est.* 10, 4-c. 16; *Dan.* 3, 24-90; cc. 13-14 (según la disposición de la Vulgata, pues en la versión griega de la Vulgata están distribuidos de otra forma). En orden a los libros del Nuevo Testamento, en el s. IV se dudó de la canonicidad (si debían estar o no en el número de los libros inspirados) de los siete siguientes: *Hebr.*, *Sant.*, *II Pe.*, *II-III Jn.*, *Jds.*, *Apoc.* A estos catorce libros se les llama *deuterocanónicos* (siguiendo a Sixto de Siena, *Bibliotheca sacra*, I, p. 2 s.), en cuanto que en un momento dado se discutió entre los Padres su origen sagrado, en oposición a los *protocanónicos*, cuyo carácter sagrado estuvo siempre fuera de discusión.

Los protestantes llaman *apócrifos* a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, y *seudopígrafos* a los que nosotros llamamos *apócrifos* (v.), o sea que se parecen a los libros sagrados en cuanto a la forma y al contenido, pero que nunca figuraron en el canon. El motivo fundamental de semejantes dudas entre los Padres fué la carencia de un canon sancionado por la Iglesia. En cuanto al Antiguo Testamento influyó el hecho de que los judíos no admitían en su biblia los deuterocanónicos, y por lo que al Nuevo Testamento se refiere se debió a ciertas dificultades dogmáticas originadas por la inexacta exégesis de algunas perícopes.

Lo mismo que con tantas otras verdades de la fe, la Iglesia no intervino con su autoridad infalible en la fijación del canon hasta que los protestantes intentaron rechazar los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, con el fútil pretexto de atenerse al canon hebreo. La Iglesia recibió de Nuestro Señor y de los Apóstoles el Antiguo Testamento y nos basta su autoridad para que lo aceptemos como inspirado.

La colección de los libros sagrados era ya un hecho consumado entre los judíos en tiempo de N. Señor, incluso en cuanto a su distribución en tres grupos, que aún se conserva en la bi-

blia hebrea, cuales son: Tôrâh (= Ley, los cinco libros de Moisés: *Gén., Ex., Lev., Núm., Dt.*). Nebhi'im (= Profetas) y Kethûbhîm (= Escritos). Los «profetas» comprenden los libros históricos: *Jos., Jue., Sam., Re.* llamados «profetas anteriores», y nuestros libros proféticos («profetas posteriores») desde *Is. a Mal.*, a excepción de *Dan.* al que colocan entre los *Escritos*. Las tres partes de la colección fueron formándose sucesivamente.

Referente a la Ley (cf. *Dt.* 31, 9-13, 24 ss.) es sabido que los levitas la conservan junto al arca, donde serán colocados sucesivamente los libros de Josué (*Jos.* 24, 26) y de Samuel (*I Sam.* 10, 25). El libro de la Ley, descubierto en tiempo de Josías (621) es reconocido inmediatamente como sagrado (*II Re.* 23, 1-3; *II Par.* 34, 29-32); después del destierro (445 a. de J. C.) Esdras renueva la alianza leyendo la Ley al pueblo que se obliga con juramento a observar los preceptos divinos (*Neh.* 8, 10). En cuanto a los *Salmos* y a los *Proverbios* (cf. *Prov.* 25, 1 y *II Par.* 29, 30) el rey Ezequías (h. 700 a. de J. C.) procuró que se coleccionaran. Los profetas más recientes (los últimos, s. v a. de J. C.) citan a la letra las profecías de sus predecesores. *Dan.* 9, 2 afirma haber leído en los «libros» la profecía de *Jer.* 29, 10. Hacia el año 180 a. de J. C., el Eclesiástico (44-50, 24) traza el elogio de los antepasados enumerando los personajes según el orden de los libros correspondientes a la segunda parte: los profetas, a saber Josué, Jueces, Samuel, Reyes, *Isaías, Jeremías, Ezequiel*, los Doce (menores). Finalmente, medio siglo más tarde, en el prólogo del *Eclesiástico* (v.) se habla de la colección en conjunto: *Ley, profetas y otros escritos*. Estos últimos están especificados en *II Mac.* 2, 13, bajo el título de «escritos de David», o sea los *Salmos*, el libro más importante del tercer grupo, refiriéndose con él al grupo entero. Y especialmente en los Evangelios, véase como se citan la Ley y los Profetas (*Mt.* 5, 17 s.; 7, 12 etc.); la Ley, los Profetas y los Salmos (*Lc.* 24, 44) para indicar todo el Antiguo Testamento.

Las tres partes por entero (incluyendo los deuterocanónicos) se encuentran en la Biblia Griega o Alejandrina (la versión griega del Antiguo Testamento llamada de los Setenta), que se convirtió en la Biblia de la Iglesia primitiva después de haber sido empleada por los Apóstoles para la predicación del Evangelio, y muchas veces también para citar el Antiguo Testamento en sus escritos inspirados (de 350 citas del Antiguo Testamento, 300 son según ella). El griego era en realidad la lengua hablada en todo el imperio.

No cabe dudar de la unidad de fe que reinaba sobre los libros sagrados entre los judíos de Alejandría o de la diáspora en general y la comunidad madre de Jerusalén (v. *Diáspora*). Y hay no pocas pruebas en favor del uso de los deuterocanónicos, como libros sagrados en la misma Palestina.

A excepción de *Sab.* y *II Mac.*, los deuterocanónicos fueron escritos en hebreo (como *Eclo.*, *I Mac.*, fragmentos de *Est.* y *Baruc*; en hebreo o arameo *Job.*, *Jdt.*, los fragmentos de *Dan.*) y por tanto en la misma Palestina y para las sinagogas palestineses. Los mismos rabinos se sirven del *Eclo.* hasta el s. x como de escritura sagrada; el *I Mac.* se leía en la fiesta de las Encenias o dedicación del Templo (cf. Talmud babilónico, Hanukkah). Baruc se leía en alta voz en las sinagogas en el s. iv desp. de J. C., según atestiguan las *Constituciones apostólicas*. De *Tob.* y *Jdt.* tenemos los *Midrashim*, o sea una especie de comentarios en arameo, que dan testimonio de que los dos libros eran leídos en la sinagoga (cf. C. Meyer, en *Biblica*, 3 [1922] 193-203). Los fragmentos de *Daniel* se hallan en la versión grecojudáica de Teodoción (h. el 180 desp. de J. C.) hecha sobre el hebreo. No puede, pues, hablarse en manera alguna de un canon palestinese o de un canon alejandrino entre los judíos.

En realidad, la exclusión de los deuterocanónicos es obra posterior de los fariseos, quienes después de la ruina del Templo (70 des. de J. C.) y del fin del sacerdocio tomaron todo bajo su dominio: destruyeron la literatura judía que les era adversa, y en cuanto a los libros sagrados se dispusieron a someterlos a una especie de rigurosa inspección, según se infiere de las discusiones que surgieron en aquel tiempo entre los rabinos acerca del valor sagrado de *Ez.*, *Prov.*, *Cant.*, *Ecl.*

A este respecto fijaron sus criterios: antigüedad del libro, composición en lengua hebrea, conformidad con la Ley. El *IV Esdr.* 14, 44 ss.; el Talmud babilónico de aquel período (fin del s. i desp. de J. C.); Flavio Josefo, *Contra Ap.* 1, 8 presentan el canon hebreo desprovisto de los deuterocanónicos y aluden claramente a esos motivos, que en realidad sólo son externos y no tienen valor alguno. Quiso fijarse la antigüedad de *Esdr.* (s. v a. de J. C.) equiparándolo al *Eclesiástico* y al *Cantar de los Cantares*. *I-II Par.*, *Esdr.*, *Neh.*, fueron escritos posteriormente al s. iv-ii a. de J. C.).

Sábase que la lengua es un elemento del todo secundario respecto de la inspiración. Por otra parte sólo *Sab.* y *II Mac.* fueron escritos en griego. La conformidad con la Ley práctica-

mente se reducía a la conformidad con las ideas farisaicas sobre la Ley (cf. Strack-Billerbeck, IV, 425-43). Los verdaderos motivos eran dos: la hostilidad de los fariseos a la dinastía asmo-neá considerada como usurpadora de los derechos de la dinastía davidica y partidaria de los saduceos (lo que explica la exclusión de I-II Mac. y de toda la literatura en ellos contenida perteneciente al período macabeoasmo-neo): el odio a la Iglesia, que les indujo a rechazar la versión alejandrina a cambio de la que ellos habían hecho considerándola como propia.

Háblase a veces de un canon *esdrino*, atribuyendo a Esdras la definición y la clausura del canon hebreo, en favor de lo cual se aducen los testimonios ya alegados de Flavio Josefo, IV *Esd.*, *Talmud* y II Mac. 2, 13. Pero los tres primeros son imaginarios y se hacen eco de las arbitrariedades de los fariseos del s. I desp. de J. C. De II Mac. sólo se deduce que Esdras, lo mismo que los fieles de aquella generación que regresó del destierro (v. *Sinagoga*, la grande), se ocuparon de coleccionar y transcribir los libros sagrados, como lo hará también más tarde Judas Macabeo después de la tormenta desencadenada por Antioco Epifanes.

Durante los tres primeros siglos no existió duda alguna en la Iglesia acerca de los libros sagrados del Antiguo Testamento, integralmente contenidos en la Biblia Alejandrina que se convirtió en la Biblia de los cristianos.

En el mismo Nuevo Testamento, que en citas ocasionales del Antiguo no hace referencias a *Abd.*, *Nah.*, *Est.*, *Ecl.*, *Cant.*, *Esd.*, *Neh.*, se leen alusiones a alguno de los deuterocanónicos (*Sab.* 12-15 = *Rom.* 1, 19-32; *Sab.* 6, 4. 8 = *Rom.* 13, 1; 2, 11; *Sab.* 2, 13. 18 = *Mt.* 27, 43 etc.; *Ecl.* 4, 34 = *Sant.* 1, 19; *Ecl.* 51, 23-30 = *Mt.* 11, 29 s. etc.; II Mac. 6, 18-7, 42 = *Hebr.* 11, 34 s. cf. L. Vénard, en *DBs*, II, col. 23-51).

En los más antiguos escritos patrísticos se citan los deuterocanónicos como Escritura Sagrada: Clemente Romano (h. 95 desp. de J. C.), en la epístola a Corinto, se sirve de *Jdt.*, *Sab.*, fragmentos de *Dan.*, *Tob.* y *Ecl.*; Hermas (h. 140) hace mucho uso del *Ecl.* y del II Mac. (*Sin.* 5, 3. 8; *Mand.* 1, 1 etc.); San Hipólito (235) comenta a *Dan.* con los fragmentos deuterocanónicos, cita como Escritura Sagrada: *Sab.*, *Bar.*, utiliza a *Tob.*, I-II Mac. (cf. PG 10, 793. 805. 661. 697. 769). San Ireneo en Francia; Tertuliano, San Cipriano en África; los Apologetas en Oriente; Clemente de Alejandría († 214) y Orígenes († 254) dan testimonio expreso en sus escritos del unánime sentir de la Iglesia (cf. Ruwet, pp. 115 ss.).

Orígenes pone explícitamente a *Est.*, *Jdt.*, *Tob.*, *Sab.*, entre los libros sagrados (PG 12, 780), y por más que los judíos no admitan la inspiración de algunos libros, en la epístola *ad Africanum* (PG 11, 57) defiende la canonicidad de los fragmentos de *Dan.*, y con razón ridiculiza a quienes van a buscar entre los enemigos de la Iglesia cuáles sean los libros sagrados (PG 11, 60). Si Orígenes, en su comentario al Salmo 1, presenta el canon hebreo limitado a 22 libros, lo hace únicamente para decir que tal número tiene su significado, ya que 22 son las letras del alfabeto hebreo; y así como las letras del alfabeto conducen a la ciencia, así los libros sagrados nos inician en la sabiduría divina. Es método predilecto que ve significados alegóricos hasta en los números. La cita abreviada que teníamos de este pasaje de Orígenes en Eusebio (H. E. 6, 25; PG 20, 580) fué considerada en la antigüedad como indicio de una duda acerca del canon del Antiguo Testamento. Pero la publicación de la *Filocalia* (especie de antología de las obras de Orígenes), donde está íntegramente reproducido el texto, ha permitido la precisión antedicha que, por estar plenamente de acuerdo con todos los otros escritos, excluye absolutamente toda clase de duda acerca del sentir de Orígenes, que resulta ser entre los griegos el más claro y completo testimonio de la tradición católica sobre el canon del Antiguo Testamento (Colon, la *Revue des Sciences Religieuses* 20 [1940] 1-27; Ruwet, en *Biblica* 23 [1942] 18-21).

El elenco de los libros sagrados del Antiguo Testamento que el obispo Melitón de Sardis envía a Onésimo (s. II) después de haber estado en Palestina, no hace más que confirmar el tenor del canon hebreo y la falta de un catálogo oficial en la Iglesia. Esta circunstancia, más el hecho de que los Padres (p. ej., San Justino, *Contra Tryphonem*: PG 6) en sus disputas con los judíos hubieran de limitarse a los protocanónicos admitidos por éstos, y finalmente el pulular de los apócrifos, explican las dudas que surgieron en el s. IV en las Iglesias puestas más en contacto con los judíos.

San Cirilo de Jerusalén y San Atanasio, cuando se trata de entregar a los catecúmenos el elenco de los libros sagrados, enumeran solamente los protocanónicos, sobre los cuales no cabía duda alguna. Prohíben la lección de los apócrifos que condenan, en tanto que consideran como dudosos los deuterocanónicos. San Atanasio permite a los catecúmenos la lectura de *Sab.*, *Ecl.*, *Jdt.*, *Tob.* (cf. PG 33, 497 s.; PG 26, 117 s., 1436 s.). Pero el uno y el otro citan los deuterocanónicos en sus libros como

Escritura Sagrada (cf., p. ej., San Atanasio, para la *Sab.*, PG 25, 20, 24. 36; para *Tob.* «se ha escrito» PG 25, 268; para *Idt.* PG 26, 221; para *Eclo.* PG 25, 756 etc.).

No abundan en semejantes dudas San Epifanio, San Gregorio Nazianceno y San Anfiloquio. En Occidente hay que colocar aparte a San Jerónimo, tan influenciado por sus odiosos consultores para la lengua hebrea, quien en su llamado *Prólogo Galeato*, que encabeza a modo de coraza (de donde viene su nombre) el primer volumen de su traducción del hebreo (*Sam.-Re.*; h. 390), después de haber presentado el canon hebreo, lanzó la célebre expresión que dice: «Cualquier otro libro, fuera de éstos, ha de ser considerado como apócrifo». Pero en lo sucesivo fué mostrándose más reservado, como, por ejemplo, cuando afirma (a. 395) que «el libro de Tobías aunque no figura en el canon, es tenido en consideración por muchos autores eclesiásticos» (PG 25, 1119); y tal vez acabó por admitir en ellos su carácter sagrado. Hablando de Judit, Rut y Ester, las presenta como «mujeres tan gloriosas como para merecer dar su nombre a libros sagrados» (PG 22, 623). Y del libro de Judit afirma (PG 29, 39) que fué empleado como libro sagrado en el Concilio Niceño. Así, pues, la opinión personal manifestada en el *Prólogo Galeato* aparece contradicha varias veces. Era esa opinión un eco de la influencia rabínica, con la que estaba en pugna el sentimiento católico de la tradición eclesiástica, que tan vivo se manifestaba principalmente en la gran obra del solitario de Belén.

La tradición primitiva se continuó en los escritos de todos los otros Padres en Oriente y en Occidente. Basta recordar a San Agustín al lado de San Jerónimo, y con San Agustín los tres concilios africanos antes mencionados, que forman el canon bíblico consagrado por la tradición, de la que sin ambages puede decirse que absorbió y sumergió las dudas que surgieran en el s. iv. Así se volvió rápidamente a la unanimidad de los primeros siglos. Si hubo alguien que en el tiempo del Concilio de Trento adujo las dudas acerca de los deuterocanónicos, eso fué debido únicamente al influjo de la grande autoridad de San Jerónimo a quien se refería explícita pero indebidamente. Actualmente sólo los protestantes rechazan los deuterocanónicos del Antiguo Testamento; y la Iglesia Rusa los viene rechazando desde el s. xviii.

En cambio, sobre el canon del Nuevo Testamento no existe divergencia alguna. Las dudas que surgieron en los siglos iii y iv sobre los siete deuterocanónicos fueron parciales, y también limitadas geográficamente. En cuanto a los

dos más importantes de ellos, se dudó de la epístola a los *Hebreos* en occidente mientras que en oriente era reconocida unánimemente como canónica, justamente lo contrario de lo que sucedió con el *Apocalipsis*, admitido siempre como sagrado en occidente.

El *Canon Muratoriano* (EB, 1-7; h. 200 en Roma) consigna todos los libros sagrados del N. T. a excepción de *Hebr.*, *Sant.*, II *Pe.*, III *Jn.*; el *Canon Momesiano* (h. 260, África) omite *Hebr.*, *Sant.*, *Jud.* En cambio San Cirilo de Jerusalén, San Anfiloquio (fines del s. iv, Asia Menor), *Canones Apostólicos* (Antioquía) solamente omiten el *Apocalipsis*. La versión siríaca, Peñita (comienzos del s. v), conserva en el canon las epístolas a los *Hebreos* y *Sant.*; Teodoro de Mopsuestia (Antioquía) omite todos los deuterocanónicos menos *Hebr.*

Son bastante conocidos los motivos que originaron tales dudas. Montanistas y novacianos citaban *Hebr.* 6, 4 ss. en apoyo de su herejía de irremisibilidad de ciertos pecados; en este caso el pecado de idolatría. Y en vez de combatir tal error dogmático mediante una recta exégesis, se intentó negar el carácter divino de la Epístola. Esto en occidente.

En oriente, en cambio, los Milenaristas abusaron del c. 20 del *Apoc.*; y el obispo Dionisio de Alejandría al refutarlo trató de disminuir la autoridad del *Apoc.* negando su paternidad al apóstol San Juan, y siguiendo esta iniciativa, hubo quien acabó negándole su carácter sagrado.

Para *Sant.* influyó su aparente oposición (2, 14-26) con la enseñanza de San Pablo (*Rom.* 3, 27 s.; 4). Para *Juds.* la cita de un libro apócrifo (v. 14), el de *Enoc*. Para II *Pe.*, II-III *Jn.* el carecer de doctrinas características y su brevedad, razón por la cual se les citaba poco. Pero también estas dudas quedaron absorbidas por el peso de la tradición, que en los primeros siglos fué unánime, y en los siglos sucesivos siempre fué poderosa (en Alejandría representada por San Clemente, Orígenes, San Atanasio; en África por Tertuliano y Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, etc.), hasta que en el s. vi y en lo sucesivo volvió a ser unánime.

La colección de los libros sagrados del Nuevo Testamento fué formándose poco a poco desde la segunda mitad del s. i desp. de J. C. Ya San Pedro (h. el 66) equiparaba las epístolas de San Pablo a las «otras escrituras» (II *Pe.* 3, 15 s.). Y muy pronto en la liturgia se puso al lado de la lectura de los libros del Antiguo Testamento la de los Evangelios y de los otros libros sagrados del Nuevo, según testimonio de San Justino.

De igual modo la parodiaron los Padres desde los comienzos del s. II, empleando en sus escritos las mismas fórmulas: la escritura divina; está escrito.

La Iglesia católica, apoyada en la tradición apostólica y guiada por el Espíritu Santo, ha conservado íntegra la colección de los libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento, defendiendo su carácter sagrado (v. *Inspiración*). [F. S.]

BIBL. — S. ZAB. *De historia canonis utriusque Testamenti*, 2.ª ed., Roma 1934; J. RUWET, *De Canone (Institutiones Biblicae)*, v. D. 5.ª ed., ibid. 1937, pp. 103-157; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 3-7, 109-167; * M. NIETO, *Los libros deuterocanónicos del V. T.*, según el Testado, Alonso del Madrigal, en *EstB*, abril (1954) 1.

CANTAR DE LOS CANTARES (EI). — En el índice de los libros sagrados el Cantar de los Cantares es el quinto de los siete libros didácticos: en la Biblia hebrea es el primero de los cinco opúsculos llamados mehillóth o rótulos y se lee en las sinagogas el octavo día de Pascua. Este título, con el que ordinariamente se le designa, es una traducción servil del hebreo šir hašširim, que es uno de los modos de expresar el superlativo (cf. *Ex.* 26, 34; *Apoc.* 19, 16): el cantar por excelencia, o mejor aún: el cantar (así Orígenes, PG 13, 37).

«Se nos presenta bajo la forma de un pequeño poema entre lírico y dramático, con el colorido de un idilio, con el tono de un canto amoroso: cualidades todas ellas que le merecen un puesto especial en el canon de las Escrituras, y hay que añadir que por sus bellezas literarias merece colocarse entre las más preciosas páginas de la poesía hebrea» (A. Vacari).

El Cantar celebra la teocracia restablecida, la alianza renovada entre Yavé y los «residuos» de Israel vueltos de la cautividad. «La acción del Cantar es una parábola y un contraste: una parábola de fondo idílico, un contraste entre dos vidas, entre dos amores. Una simple pastorcilla ama con tierno e intenso amor a un joven pastor... de quien es correspondida con amor no menos cordial... El mutuo afecto tiene por base el común ajetreo por la inocente vida de los campos en medio del encanto de la naturaleza virgen, entre la que han crecido juntos. Hasta aquí el idilio. En contraste con esta vida sencilla, con este puro afecto, está la ciudad con sus agitaciones, la corte con sus seducciones, un rey poderoso (personificado en Salomón, el más rico y fastuoso entre los reyes que conoce la historia de Israel), que quisiera para sí el amor de la pastorcilla, para honrarse con tenerla por consorte. Pero la ge-

nerosa pastorcita rechaza con desdén las ofertas del rico monarca, y se contenta con el sencillo vivir entre los campos, y permanecer eternamente fiel a su pastor, único objeto de su casto amor» (A. Vacari).

Contiene seis escenas.

I. Anhela el abrazo (1, 2-14); primer encuentro (1, 15-2, 7).

II. En el campo (2, 8-17); Pesquisa nocturna (3, 1-5).

III. Salomón en todo su esplendor (3, 6-11). Retrato de la esposa (4, 1-6). El místico jardín (4, 7-5, 1).

IV. Visita nocturna (5, 2-9). Retrato del esposo (5, 10-6, 3).

V. Nuevas alabanzas de la esposa (6, 4-7, 1); porfía de caricias (7, 2-10); amor irrevocable (7, 11-8, 4).

VI. Triunfo del amor (8, 5-7). Reminiscencias (8,8-14). (División y títulos del P. A. Vacari).

«Todo esto es figura del alma de Israel puesta a prueba ante la fidelidad a su austera religión y los deslumbrantes esplendores de la civilización pagana». Es la fidelidad de la teocracia restaurada al Dios de los padres, al Dios de la alianza (v.) del Sinaí. Los «residuos» que han vivido en el espléndido y poderoso imperio de los caldeos, donde la solemnidad del culto corría parejas con la suntuosidad de los santuarios, han contemplado lo fascinador de una civilización superior neobabilónica y con todo han conservado su amor a Yavé. Por fin han logrado volver a verse entre los collados ancestrales, donde el mutuo afecto podrá al fin manifestarse y alimentarse con seguridad. El Cantar celebra la restauración de Israel; he ahí por qué no hace mención alguna de infidelidades pasadas (cf. Buzy, p. 292); ninguna sombra viene a turbar el cuadro. Los profetas que celebran también el idilio de los cuarenta años del desierto, siempre lamentaron las infidelidades de Israel, que no dejaron de darse ni en aquel período que, en conjunto, puede calificarse de siglo de oro (cf. *Ez.* 20, 13). Aquí, en cambio, el Cantar puede loar sin reserva alguna la fidelidad del Israel restaurado y vuelto a su Dios. En realidad, después de la cautividad desaparece toda huella de idolatría.

El reciente comentario de Buzy se expresa de este modo acerca del tiempo en que fue compuesto el Cantar de los Cantares: «Si es cierto que una obra lleva siempre las huellas y la impronta de su tiempo, del carácter optimista del Cantar de los Cantares habrá que decir que se halla espontáneamente de acuerdo con el fervor religioso de que se benefició la comunidad con

las reformas de Nehemías y de Esdras, así como también con la paz política de que disfrutó Palestina durante todo el s. iv hasta la ruina del reino persa con la llegada de Alejandro (330 a. de J. C.). Este s. iv fervoroso y tranquilo, durante el cual se habla un hebreo aramaisante, nos parece con Dussand, Tobac, Ricciotti, el siglo literario del Cantar de los Cantares».

A la verdad, el título (1, 1) que atribuye el Cantar a Salomón no es más que un simple artificio literario (seudonimia), del que, por otra parte, no sabemos si es o no original. Falta en la Vulgata. Y el argumento de la alegoría aquí desarrollada, la falta de toda alusión a infidelidades de Israel, es más fuerte que los mismos aramaismos, que no son en manera alguna decisivos. El hecho de figurar mediante el vínculo conyugal la alianza entre Dios y su pueblo, y los respectivos derechos y deberes, muy bien puede decirse que es relevante en la literatura profética (Is. 54, 5 s.; 62, 4 s.; Jer. 2, 2; Ez. 16, 8-14; Os. 2, 16-20, etc.), que probablemente la tomó de la misma carta de la alianza, el decálogo: Ex. 20, 5 «Yo soy un Dios celoso», donde el término hebreo *qanná* expresa el sentimiento de los celos del esposo para con la propia esposa. Idéntica idea se halla implícita en la frecuentísima locución profética que apellida con el nombre de adulterio a la infidelidad para con Dios. Otra imagen de los libros proféticos es la de *Dios pastor e Israel su rebaño* (Jer. 31, 10; Ez. 34; Zac. 11, 7).

«También en el Nuevo Testamento (aparte la imagen del Buen Pastor: Lc. 15, 4 ss.; Jn. 10) emplearon un lenguaje semejante el Bautista (Jn. 3, 29), el evangelista San Juan (Apoc. 21, 9), San Pablo (II Cor. 11, 2) y el mismo Jesús (Mt. 9, 15) llamándose esposo y equiparando su presencia en la tierra a las fiestas nupciales. Por eso la interpretación alegórica o parabólica del Cantar de los Cantares (sostenida ya por la exégesis judía y —en sustancia— por la mayor parte de los exegetas católicos) no es arbitraria» (Vaccari), sino fundada en la literatura profética. Más aún. En Is. 5, 1 tenemos una alegoría, o mejor una parábola, reconocida y explicada expresamente como tal, que tiene varias analogías con nuestro diminuto poema. Llámase a Dios «mi amado», como se ve con frecuencia en el Cantar (30 veces); a Israel se le presenta bajo la figura de una viña, como en los Cantares (1, 6; 8, 11 ss.); lleva el título de *Cantar* exactamente como nuestro poema. No obstante, tal vez ningún libro del Antiguo Testamento presenta tanta diversidad de interpretaciones como el Cantar de los Cantares (v. Buzy, pp. 286-96). Enteramente opuesta a la

interpretación alegórica es la literal que considera al Cantar de los Cantares como un canto o un drama profano. Así un considerable número de racionalistas modernos. El quinto Concilio Euménico condenó a Teodoro de Mopsuestia por lanzar una hipótesis semejante. Jamás hubiera tenido cabida entre los libros divinamente inspirados un poema erótico, profano. Sobre el origen divino del Cantar de los Cantares nunca surgió duda alguna ni entre judíos ni entre cristianos; el mismo Teodoro de Mopsuestia tampoco lo negó (A. Vaccari, *Inst. Bibl.*, p. 30 en nota).

Los comentaristas católicos que reconocen en el Cantar la unión entre Yavé e Israel han extendido esta alegoría aplicándola a Jesús y a su Iglesia; a Jesús y a cada una de las almas fieles; de un modo especial a la Virgen Santísima (Hipólito, Orígenes, San Bernardo, etc.). Es difícil hablar de sentido típico o espiritual. Buzy (p. 295) sostiene que se trata de sentido *compreensivo*. Tal vez sea mucho más exacto el situarse en el plan de una piadosa *acomodación* o aplicación. El Cantar se explica con la luz del ambiente en que nació y sobre la base de la literatura profética en que se inspira. En cuanto a los detalles, téngase presente el género literario: el Cantar es una alegoría con muchos elementos parabólicos, es decir, sacados de la vida real y colocados aquí únicamente a título de ornamento y con miras al efecto dramático, sin el mínimo significado metafórico. Estos diferentes cuadros o escenas no tienen más que un alcance o significado de conjunto. Si alguna vez las comparaciones no satisfacen a nuestro gusto clásico, «el lenguaje, empero, es siempre tan elevado, tan noble, que jamás hay en él nada sensual, y sólo puede ofender a las almas ya corrompidas. ¿Es drama el Cantar de los Cantares? ¿Es lirismo? Es algo de todo eso, pero nada que responda exactamente a nuestras categorías literarias. Es un diálogo lírico acompañado de cierto movimiento dramático» (A. Vaccari). No es fácil deslindar los versos del Cantar e incluso parece imposible disponerlos en estrofas sin maltratar el texto hebreo. En general puede admitirse que cada verso consta de dos cláusulas: la primera de tres y la segunda de dos acentos. Buzy (p. 286) sospecha que no sean auténticos, aunque sí inspirados, los siguientes versículos: 2, 15 ss.; 3, 6-11; 4, 6; 8, 8-14, que podrían desgajarse como elementos adventicios y secundarios. El texto hebreo, en general, es óptimo; son poquitos los casos en que puede tenerse como dudoso o corrompido. La Vulgata trae la mejor versión. La griega (LXX) es servil, y frecuentemente no expresa

el verdadero sentido. Son muy numerosos los comentarios: los principales están catalogados en Höpfl-Miller-Metzinger, *Introd. V. T.*, 5.^a ed., Roma 1946, p. 356 ss. En Italia la mejor versión es la del P. A. Vaccari, con la introducción que tantas veces aquí hemos citado. [F. S.]

BIBL. — A. VACCARI, *Inst. Bibl.*, II, 2.^a ed., Roma 1935, 28-42; *Id.*, *La S. Bibbia*, V, 2, Firenze 1950, pp. 111-29; G. RICCIOTTI, *Il Cantico del Cantici*, Torino 1927; D. BUZY, en RB, 49 (1940) 169-94; *Id.*, en *La Ste. Bible* (ed. Protot, 6), Paris 1946; pp. 281-363; A. FEUILLET, *Le C. des Cantiques et la tradition biblique*, en NRTh, 34 (1952) 706-33; *Id.*, *Le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et de réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953; P. DE AMBROGIO, *Il Cantico del Cantici* (ed. paulinas).

CARIDAD. — Tercera de las teologales, reina de las virtudes, nota característica de la nueva Economía. Lo mismo que la fe y la esperanza, la caridad tiene a Dios por objeto; pero en Dios y por Dios se extiende al prójimo; tanto, que la caridad para con el prójimo es la expresión del amor a Dios.

En el A. T. el concepto de Dios como Padre, eminentemente misericordioso; como esposo de Israel (especialmente en el profeta Oseas y en el *Cantar de los Cantares*) responde al precepto fundamental, primero entre todos los otros (*Dt.* 6, 4-9): «Oye, Israel: Yavé nuestro Dios, es el solo Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que hoy te doy». Estos versículos constituyen el principio de la conocida-sima plegaria judía, *Shema' Israel*, que se recitaba ya en tiempo de N. Señor (cf. *Mc.* 12, 29) y que posteriormente ha venido repitiéndose dos veces al día.

Es el precepto por excelencia, según lo definió el Señor evocando su memoria (*Mt.* 22, 37 s.; *Lc.* 10, 27 s.; *Mc.* 12, 29 s.). Amor a Dios es hacerle entrega completa de sí mismo, poniendo a su servicio todas las energías propias: *corazón*, asiento de la inteligencia, según la psicología hebrea; *alma*, es decir, las potencias sensitivas; *poder*, o sea las propias energías físicas.

En los Salmos, en los Profetas, en los libros didácticos, se leen frecuentemente alusiones al amor de Dios para con Israel y a la obligación de corresponder a él.

Al santo orgullo de tener un tal Dios (especialmente después de cualquier victoria importante) se sumaba en Israel un gozoso agradecimiento por la última prueba de su inquebrantable benevolencia. Se le *amaba* — término empleado por Débora (*Jue.* 5, 31: eco del Decá-

logo, *Ex.* 20, 5) — y resulta casi sorprendente para nosotros el comprobar que a veces venía un sentimiento de afecto a endulzar a aquellas almas feroces, de rudas costumbres (en el tiempo de los Jueces) y las unía con Yavé con lazos más dulces que los del terror. Los nombres teóforos, tan comunes en Israel como entre todos los antiguos semitas, expresan la creencia en la providencia paternal de Yavé para cada uno de los fieles en particular, y el amor de todo israelita al Dios de Israel (p. ej.: Ahinoam = «el hermano [o mi hermano] es suave». I *Sam.* 1, 14, 50; Abiel = «mi padre es El», I *Sam.* 9, 1, etc.; F. Spadafora, *Collettiv. e individ. nel V. T.*, 1953, pp. 210 ss., 337 s.).

Con el amor a Dios hallamos unida también en el A. T. la piedad, la benevolencia para con el afligido, el huérfano, la viuda, los menesterosos. Puede verse en diversos lugares de los Salmos y de los Profetas cómo los pone al corriente de los mismos ritos ceremoniales (I *Sam.* 15, 22; *Jer.* 7, 21 ss.; *Os.* 6, 6). Pero ya el *Dt.* 10, 12-19 prescribía la caridad para con el prójimo. *Lev.* 19, 16 ss. «No vayas sembrando entre el pueblo la difamación; no depongas contra la sangre de tu prójimo... No odies en tu corazón a tu hermano... No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yavé».

Venganza y rencor son prohibidos a los israelitas, hasta en los sentimientos del corazón, en las relaciones entre los miembros del pueblo elegido; el Señor preceptuaba el amor.

Jesús reprodujo este precepto, uniéndolo estrechamente al primero, y haciendo de él una sola virtud y consagrando la caridad como síntesis y coronamiento de todos los otros preceptos (*Mc.* 12, 31; *Rom.* 13, 9).

Pero en los labios de Jesús el amor al prójimo resultó algo nuevo.

Efectivamente, en el A. T. al prójimo se le llamaba *ah*, hermano; *re'a*, compatriota, hombre de la misma familia o de la misma tribu; *qārōbh*, pariente, vecino; *amīth*, compatriota; y sólo los israelitas, la gente de la misma raza, todos ellos por muchos que fueran y sólo ellos, entraban mediante la circuncisión o rito equivalente, a formar parte de la colectividad, según el principio de la solidaridad entonces vigente.

Así encontramos a veces, en el precepto del amor al prójimo, el *ghēr* o extranjero (*Lev.* 19, 34; *Dt.* 10, 19), que habita en medio de Israel y ha aceptado la pesada carga de la Ley.

Pero todos los otros son excluidos del precepto, y en tal sentido la literatura rabínica

comenta uniformemente las leyes que atañen al prójimo, precisando siempre si se trata de sólo el israelita y «no del samaritano, del extranjero o del prosélito». (*Mekiltà*, Ex. 21, 14, 35.)

Ahora veamos la formulación del programa de Jesús: «Habéis oído que fué dicho: amarás a tu prójimo (Lev. 19, 18) y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos...» (Mt. 5, 43-48). No se halla en la Biblia prescripción alguna que responda exactamente a la precisión de Jesús, «aborrecerás a tu enemigo». Pero expresa fielmente el espíritu que fluye de muchas páginas del A. T., donde se leen expresiones de venganza contra los paganos y contra los malos israelitas; mentalidad, actitud ordinaria y normal de «odio» en las relaciones con los enemigos, que con facilidad deducían los escribas incluso de las prescripciones dadas al pueblo israelita con respecto a los gentiles (cf. Dt. 20, 13-17; 23, 4-7; 25, 17-19), para evitar toda contaminación de idolatría. Tal actitud se expresó más duramente aún en la literatura posterior a la Biblia (G. Bonser, *Le judaïsme...* I, p. 199 s.).

Jesús dió al término «prójimo» su verdadero valor; el prójimo es cualquier hombre, todos los hombres, el samaritano (Lc. 10, 25-37, parábola del buen samaritano), el gentil lo mismo que el judío; el publicano, el pecador, la mujer de mala vida lo mismo que el justo fariseo; el enemigo lo mismo que el amigo. Nuestra caridad ha de ser universal, como lo es la misericordia de nuestro Padre celestial. Todos los hombres, sin distinción de raza o de religión, son nuestro prójimo, y tienen por tanto derecho a nuestra asistencia, y también, si se da el caso, a nuestro perdón.

«¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: «El primero es: Escucha Israel: el Señor, tu Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, etc.» El segundo es éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Mayor que éstos no hay mandamiento alguno» (Mc. 12, 28-34; cf. Mt. 22, 34-40).

Haciéndose fiel eco de la doctrina evangélica, San Pablo afirma que en el amor al prójimo está la plenitud de la Ley. Cuando hubieris cumplido todos vuestros deberes de sumisión para con las autoridades, y los de justicia para con los demás, os queda siempre una deuda, la del amor mutuo, porque se debe amar al prójimo por Dios, con quien siempre estamos en deuda. Y la prueba de que jamás está uno

dispensado de amar al prójimo, sin exceptuar a nadie, está en que de esa forma no sólo se practica la caridad, sino que además se cumple la ley divina perfeccionada en Jesús (Mt. 15, 17); y ¿quién osará jactarse de haberla cumplido íntegramente como para no sentirse obligado a más? «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues «no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás» y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: «Amarás al prójimo como a ti mismo». El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley (Rom. 13, 8 ss.). El que ama procura hacer al prójimo todo el bien que puede; por tanto la caridad resume y compendia todos los otros preceptos.

San Juan, el apóstol de la caridad, autorizándose siempre con las palabras de Jesús, pondera la conexión íntima que existe entre el amor de Dios y el del prójimo, que viene a resumirse en un solo precepto. «Debemos amar a Dios porque él nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano a quien ve, no es posible que ame a Dios a quien no ve. Y nosotros tenemos de Él (N. S. Jesucristo) este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano. Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus preceptos» (I Jn. 4, 19-21; 5, 2).

Recuérdense las palabras de Jesús (Jn. 14, 15; 15, 10) y cómo el mismo Jesús identificó su persona con la de los fieles, los menesterosos, cuando enseña que seremos juzgados según la caridad practicada o descuidada en nuestro obrar (Mt. 25, 34-46): «Venid, benditos, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, etc. Cuantas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos, a mí me lo hicisteis».

«Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así amaos los unos a los otros. En esto conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad los unos para con los otros» (Jn. 13, 34 s.).

La caridad es Dios mismo (I Jn. 4, 8). El Verbo Encarnado es la manifestación suprema de «Dios-Amor» especialmente en su muerte (Jn. 3, 16; I Jn. 4, 19; Rom. 8, 32); él es el Mediador del Amor de Dios (Jn. 17, 26). Por medio de Jesús se nos comunica ese don a nosotros. «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom. 5, 5).

El amor es una fuerza poderosa que impulsa a obrar: «La caridad de Cristo, el amor que

Cristo nos tiene, nos domina, nos empuja, nos inflama; él murió por nosotros, y nosotros debemos consagrarnos a nosotros mismos a su servicio y al de su cuerpo místico» (II Cor. 5, 14 s.). «El que no ama permanece en la muerte» (I Jn. 2, 8, 14-18).

El verdadero amor está pronto para el sacrificio de la vida (I Jn. 3, 16); echa fuera el temor (*ibid.* 4, 16, 18); es fuente de gozo (Jn. 15, 9-12; I Jn. 3, 20) y de paz (Jn. 14, 27).

Estas características de la caridad las hallamos reunidas en la más bella página de San Pablo (I Cor. 13) con Rom. 8, 31-39. Es el himno sobre la caridad, punto cumbre de la I Cor., en la que cualquier cuestión se hace converger en la cuestión de la unión con Dios y con Cristo, es decir, en el amor mutuo que desciende de la Divinidad uniéndola con las creaturas rescatadas. San Pablo, que emplea más de 75 veces el término *ἀγάπη*, además de usar frecuentemente el verbo *ἀγαπάω*, precisa formalmente 9 veces (Rom., II Cor., Ef., II Tes.) la caridad como «amor de Dios» y «de Cristo», infundido en nuestros corazones (Rom. 5, 5) mediante el Espíritu Santo; y la razón de que se prescriba a los hombres el amor está siempre en que el Hijo de Dios se inmoló por ellos.

La idea esencial contenida en el himno es que, siendo la caridad lo único que conduce a la perfección y la única virtud que permanece para siempre, sin ella todo lo demás es inútil, y por tanto es necesaria para todos, no como los otros dones y «carismas». Solamente la caridad es capaz de elevarnos hasta Dios.

Ahí tenemos el camino de la perfección que aventaja a cualquier medio y a cualquier otro don (I Cor. 12, 31), «el vínculo de la perfección» (Colos. 3, 14) de donde proviene a las otras virtudes su energía. Sin la caridad no son nada todos los otros dones (I Cor. 13, 1 ss.).

San Pablo describe la caridad con los caracteres que le son propios (vv. 4-7).

«La caridad es paciente (sufrir las injurias sin devolverlas), es benigna (anticipada, servicial, dulcemente amable), no es envidiosa, no es jactanciosa (no hiera con fanfarronadas o indiscreciones), no se hincha (no hace los beneficios desde la altura de su grandeza), no es descorréis, no es interesada, no se irrita (contra aquellos que la violan), no piensa mal (como quienes no ven nada bueno en el prójimo, o echan cálculos sobre el mal que han hecho sus adversarios), no se alegra de la injusticia (cometida por sus adversarios o sufrida por ellos, como para tomar de ahí el desquite), se complace en la verdad (dondequiera que la encuentre), todo lo excusa (encubre, disimula, calla acerca del mal),

todo lo cree (da confianzas, antes de estar seguro de que los otros se las merezcan), todo lo espera (hasta de los hombres, la enmienda de ellos, etc.), mientras no haya llegado el momento de desesperar), todo lo tolera (los desengaños experimentados en su «fea» y en su «esperanza».)».

La caridad nunca decae de su eminente rango; posee un valor eterno, en tanto que todos los otros dones llegarán a carecer de razón de ser, pues su función está limitada a nuestra existencia en la tierra.

La caridad que conduce a la visión beatífica es superior incluso a la fe y a la esperanza, esas dos grandes virtudes que también tienen a Dios por objeto, y a las que el Apóstol ha ensalzado tanto en otras ocasiones. Y la gloria más excelsa de la caridad está en que seguirá subsistiendo aun después de que sus dos hermanas hayan agotado su contenido (I Tes. 1, 3; 5, 8; Gál. 5, 5 s.; Rom. 12, 6. 9. 12; Ef. 1, 15-18, etc.). La caridad es la única que permanece, en estado perfectísimo, en la plenitud de la visión beatífica. Es la virtud definitiva que nos hace capaces de ver a Dios.

«En la vida presente permanecen estas tres entidades: la fe, la esperanza y la caridad, pero la más excelente de ellas es la caridad.» [F. S.]

BIBL. — E. B. ALLO, *Prem. Ep. aux Corinthiens*, 2.^a ed., París 1935, pp. 206 s. 340-53; E. STAUFFER, en *ThWNT*, I, pp. 26-52; A. CLAMER, *Levétique (La Ste. Bibl., Pirot-Clamer, 2)*, París 1940, p. 148 s.; L. PIROT, *S. Marc (ibid., 9)*, 1946, p. 551 ss.; F. HEIMISCH, *Teología del V. T.* (trad. it.), Torino 1950, pp. 194 s., 197-206.360; G. BONSIVEN, *Teología del N. T.* (trad. it.), *ibid.*, 1952, pp. 95-109.281-84.323; H. PETRE, *Caritas*, Louvain 1948; C. SPICO, *L'Agapè de I Cor. 13*, en *EthL*, 31 (1954) 357-370; * JUAN A. ORATE, *El himno a la caridad*, en *CB* (1945) 14.

CARISMAS. — El griego *χάρisma* empleado por Filón (*De alleg.* III, c. 1, 102-31 ss.) en el sentido de liberalidad, tiene en San Pablo, además de la sinonimia con *χάρις*, «gracia» (Rom. 1, 11; 11, 29; II Cor. 1, 11), una acepción técnica. «Carisma» (I Cor. 1, 4; 12, 1 ss.; Rom. 12, 6; I Pe. 4, 10) es una especie particular de gracia (en la teología = *gratia gratis data*), cuya finalidad no es la santificación personal, sino el bien de la Iglesia (I Cor. 12, 7; 14, 12). El cristiano puede desear los carismas y pedirlos a Dios (I Cor. 14, 1-13). Aunque preferentemente son atribuidos al Espíritu Santo, como a su fuente de origen (I Cor. 12, 1-7; 14, 32) también son atribuidos al Padre (I Cor. 12, 28) y a Cristo (Ef. 4, 11 ss.).

Algunos carismas (la profecía, el don de lenguas) son de carácter transitorio, si bien los nombres que se dan a los beneficiarios suponen

en éstos la permanencia de ciertas actitudes sobrenaturales.

Los carismas son distintos de la virtud de la fe y subordinados a ella, ya que sólo se comunican a los creyentes (*Gál.* 3, 1; *I Cor.* 1, 6; *Rom.* 12, 3), y se ejercen bajo el dominio de la fe y en beneficio de la misma (*Rom.* 12, 3 ss.; *I Cor.* 12, 3; 14, 25; *Ef.* 4, 3); subordinados a la virtud de la esperanza, a la que acompañan y sostienen (*Rom.* 8, 23; *I Cor.* 13, 10 ss.; *Ef.* 1, 13 ss.); de un modo especial son distintos de la caridad y a ella subordinados, en cuanto los regula en la práctica para su mayor progreso y sublimación de la Iglesia (*I Cor.* 13, 1-13; 14, 4 ss.; 12, 26; *Ef.* 4, 2 ss.; 4, 15 ss.).

Los carismas determinan la diferencia entre los miembros del cuerpo místico y lo que cada uno hace en favor del todo (*I Cor.* 12, 12; *Ef.* 4, 7 ss.); y son esenciales en la vida y en la constitución de la Iglesia. Cada cristiano recibe su particular carisma conforme a la medida del don de Cristo (*Ef.* 4, 7-12), para poder llenar el ministerio que se le ha señalado en la edificación del cuerpo de Cristo. Y no todos son propiedades extraordinarias reservadas a la era apostólica; algunos son instrumentos de mera habilitación del miembro particular para el cumplimiento estable de su particular deber de estado (p. ej., la virginidad, *I Cor.* 7, 7), que se dan en todas las épocas de la Iglesia. La manifestación de esos dones sobrenaturales, como el de hablar «lenguas», debe estar regulado y autorizado por los jefes de la Iglesia (*I Cor.* 14, 26-33). San Pablo enumera ocasionalmente nueve carismas en *I Cor.* 12, 8-10; ocho en *I Cor.* 12, 28 s.; siete en *Rom.* 12, 6-8; cinco en *Ef.* 4, 11). Pueden ser catalogados de este modo:

A) Carismas para la acción:

1) «El que practica la misericordia» (*ὁ ἐλεῶν*, *Rom.* 12, 8): es el ejercicio de las obras de misericordia.

2) La buena disposición para las limosnas (*ὁ μεραϊδούν*, *Rom.* 12, 8): cf. *Ef.* 4, 28; *I Cor.* 13, 3; *Lc.* 3, 11.

3) Asistente (*ἀντιλήμψεις*, *I Cor.* 12, 28): el sustantivo y el verbo correspondientes significan toda clase de ayuda: socorrer a los enfermos (*Act.* 20, 35) o recomendar a alguno para que ruegue (así en los papiros).

4) Ministerio (*διακονία*, *Rom.* 12, 7), indeterminado, puede significar cualquier oficio desempeñado en beneficio de la comunidad (término genérico con el que se designan los carismas, *I Cor.* 12, 5; *Ef.* 4, 12; ministerios espirituales, *Rom.* 11, 13; 15, 31; *Col.* 4, 17; ministerios materiales de caridad, *II Cor.* 8, 4; 9, 12, 13).

5) Gracias de curaciones (*I Cor.* 12, 9, 30):

multiplicidad de dones para curar las enfermedades físicas.

6) Obrar milagros (*I Cor.* 12, 10: *δυνάμεις*, *I Cor.* 12, 28): capacidad de realizar acciones extraordinarias.

7) La fe (*πίστις* de los milagros, *I Cor.* 12, 9); distinta de la virtud teologal (*I Cor.* 13, 2 = *Mt.* 17, 20).

B) Carismas de enseñanza, sin autoridad jerárquica:

1) Doctor (*διδάσκαλος*, *I Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11) o que enseña (*διδάσκων*, *Rom.* 12, 7 encargado de la *διδασκαλία*); Timoteo es invitado a dedicarse a la enseñanza (*I Tim.* 4, 13, 16); Tito debe mostrarse en eso como modelo (*Tit.* 2, 7); los destinatarios de *Hebr.* razón habida de su antigüedad en el cristianismo, todos debieran ser doctores (5, 2); a los lectores de *Sant.* se les disuade de querer convertirse en *διδάσκαλος* (3, 1): esta función no requiere investidura jerárquica.

2) Discursos de sabiduría y de ciencia (*λόγος σοφίας, γνώσεως*, *I Cor.* 12, 8): es la capacidad de expresarse con términos apropiados (*I Cor.* 2, 13 ss.; 13, 2). A todos los cristianos desea Pablo sabiduría y ciencia (*Ef.* 1, 17; 3, 18 s.).

3) El que exhorta, *ὁ παρακαλῶν*, *Rom.* 12, 8: el término expresa su función. Va unido con el carisma de la profecía (*I Cor.* 14, 3); invítase a Timoteo a que se dedique a la exhortación (*I Tim.* 4, 13); Bernabé la posee en grado sumo (*Act.* 4, 36).

4) Discernimiento de espíritus (*διακρίσεις πνευμάτων*, *I Cor.* 12, 10), que lleva consigo la valoración de las inspiraciones divinas y de los carismas: todos los cristianos deben practicarlo (*I Tes.* 5, 21; *I Jn.* 4, 1-2; 2, 20, 24; *I Cor.* 14, 29).

5) Hablar lenguas (*γένη γλωσσῶν*, *I Cor.* 12, 10; *γλώσσαις λαλεῖν*, *I Cor.* 12, 30) e interpretarlas (*I Cor.* 12, 10, 30; 14, 15, 13, 26 ss.). El que habla lenguas no habla a los hombres sino a Dios; nadie le entiende (*I Cor.* 14, 9), pero dice en espíritu cosas misteriosas (*μυστήρια*, *I Cor.* 14, 2), ora sin fruto para la mente (*ibid.* 14, 14), alaba y da gracias a Dios; los ignorantes pueden tener por locos a los que hablan lenguas (*ibid.* 14, 23); que en las Iglesias hablen si han sido autorizados para ello y por orden: nunca más de dos o tres, y con tal que haya un intérprete que explique su locución carismática (*ibid.* 14, 13-27 s.).

Este hablar lenguas se interpreta hoy como una situación estática en la que se pronuncian palabras que los oyentes no entienden; son dichas en voz alta, en parte articulada y en parte

no articulada, con finalidad vagamente discernible (petición, acción de gracias, etc.). Es un fenómeno que puede comprobarse en los estados místicos (Santa Teresa), y en las excitaciones estáticas de los llamados «hijos de los profetas» en Israel (v. *Profetismo*). Pero si lo identificamos con el fenómeno de Pentecostés (*Act.* 2, 4; cf. 10, 46; 19, 6), como la identidad de los términos y otras circunstancias lo sugieren (*Act.* 2, 11 y *I Cor.* 14, 16; *Act.* 2, 13 y *I Cor.* 14, 23), y si nos atenemos a la misma asimilación que se encuentra en *Act.* 10, 44 ss.; entonces el hablar lenguas consiste en el don de alabar a Dios en un idioma o dialecto (y varios idiomas sucesivamente) desconocidos del que habla y del auditorio, pero que son entendidos por cuantos hablan ese idioma (*Act.* 2, 6. 8. 11), como se realizó justamente el día de Pentecostés (F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2.ª ed., Rovigo 1950, pp. 28-41).

C) Carismas jerárquicos.

1) Apóstoles (*I Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11). En sentido carismático diferente del jurídico (v. *Apóstoles*), son apóstoles Andrónico y Junia (*Rom.* 16, 7), Sila y Timoteo (*I Tes.* 2, 6. 7). Son predicadores destinados a la evangelización de las regiones desconocedoras del cristianismo.

2) Profetas (*I Cor.* 12, 28; *Ef.* 4, 11; *I Cor.* 12, 10; *Rom.* 12, 6), que en nombre de Dios edifican, exhortan, consuelan (*I Cor.* 11, 8. ss.; 14, 3. 29; *Act.* 11, 27; 13, 1); y a veces pronostican y comunican revelaciones (*Act.* 21, 10 ss.; *I Cor.* 40, 30). Son asociados a los apóstoles como fundamento de la Iglesia (*Ef.* 2, 19).

3) Evangelistas (*Ef.* 4, 11): Felipe tiene este calificativo (*Act.* 21, 8) y San Pablo se lo da a Timoteo (*II Tim.* 4, 5): predicadores del Evangelio.

4) Pastores (ποιμένες *Ef.* 4, 11). Presidente (προστάτης, *Rom.* 12, 8). Son los fieles de la comunidad (*I Tes.* 5, 12; *I Tim.* 5, 17), asimilables a los jefes de las sinagogas, encargados de dirigir el culto y de servir a la comunidad. [A. R.]

BIBL. — A. LEMONNIER, en *DBS.* 1, col. 1233-43; B. MARÉCHAU, *Les charismes du S. Esprit*, París 1921; E. B. ALLO, *L'Épître aux Cor.*, ibid. 1934, pp. 374-84; BEHM, en *ThWNT*, I, pp. 721-26; ST. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes*, en *VD*, 24 (1944) 65-75; * L. SUÁREZ, *Los Carismas como preparación y complemento de la jerarquía*, en *EsR*, V, (1946) 3.

CARMELO. — Sierra de colinas que mide 30 km. de longitud por 12-16 de espesor y una altitud media de 500 m., en cuya formación domina el elemento calcáreo. Se desprende del sistema montañoso central de Palestina, se prolonga hacia el oeste y termina en un pro-

montorio que domina el mar por el sur de la bahía de San Juan de Acre, señalando así el límite entre Galilea y Samaria. Por estar surcado de numerosos valles y cavernas que sirvieron de refugio a los perseguidos (*Am.* 9, 2 s.) y cubierto de rica vegetación, el Carmelo es presentado en la Biblia como símbolo de gracia, de prosperidad y de majestad (*Cant.* 7, 5; *Is.* 10, 18; 35, 2; *Jer.* 46, 18; 50, 19) o como símbolo de desolación por haber desaparecido sus bosques (*Is.* 33, 9; *Jer.* 4, 26; 50, 19; *Am.* 1, 2). Muy pronto fué consagrado el Carmelo al culto de Ba'al, la principal divinidad del Panteón cananeo, venerado en Tiro bajo la denominación de Melqart, «rey de la ciudad» o «rey del nuevo subterráneo» (W. F. Albright). El carácter sagrado del Carmelo aparece ya en la denominación «rašu qadašu», «la cabeza santa» de las listas de Tutmosis III, y además por el testimonio que de él dan Scylas (s. iv a. de J. C.), Jámblico (s. iv desp. de J. C.: *Vita Pyth.* III, 14), Tácito (*Hist.* II, 28) y Plinio (*Nat. Hist.* II, 17). En una de las explanadas de sus cumbres (514 m.) tuvo lugar la valerosa lucha entablada entre el profeta Elías y los pocos fieles contra la pretendida suplantación de la religión yaveísta por la de Ba'al Melqart apoyada por la fenicia Jezabel, esposa de Ajab, rey de Israel. A esto siguió la más terrible crisis del yaveísmo que recuerda la historia hebrea, a consecuencia de la muerte de los 450 falsos profetas de Ba'al, que en vano habían implorado de lo alto, entre danzas frenéticas, el fuego que debía consumir las víctimas colocadas sobre el altar, y que fué requerida por Elías, no bien hubo alcanzado con su plegaria dirigida a Yavé el fuego devorador (*I Re.* 18, 19-49). El profeta Eliseo habitó en el Carmelo (*II Re.* 2, 25) después de la muerte de Elías, y allí fué adonde la mujer de Sunam se dirigió para implorar la resurrección de su hijo, habido por intercesión del profeta (*II Re.* 4, 8-37). El lugar es venerado por cristianos, hebreos y musulmanes. En algunas grutas del Carmelo (Et-Tabûn; Mugârât es Suhûl) se descubrieron industrias humanas pertenecientes al Paleolítico inferior, y restos humanos con caracteres intermedios entre el hombre de Neanderthal y el hombre llamado *sapiens*. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 350-53; R. DE VAUX, *La préhistoire de la Syrie et de la Palestine d'après les recherches récentes*, en *RB.* 53 (1946), 99-124 (con bibl.).

CASLEU, Kisleu. — v. *Calendario hebraico*.

CATEQUESIS apostólica. — Es la enseñanza o predicación del Evangelio (κατήχηση = reso-

nar, según el método rabínico basado en la repetición: el discípulo se apropiaba la enseñanza del maestro repitiendo frase por frase) desde la primera Pentecostés que siguió a la Ascensión (Act. 2, 14-39). Es el mandato de Jesús (Mt. 28, 16); los Apóstoles estaban preparados por el ejemplo del propio Redentor (Mt. 9, 35) y por las misiones realizadas mientras vivían con él (Jn. 4, 38; Mt. 10, 1. 7 ss.; Lc. 9, 2 ss.; 10, 1 ss.).

Los Apóstoles se valieron posteriormente de la ayuda de los diáconos (Esteban, Act. 6, 10; Felipe: 8, 35) y de cierta categoría de personas llamadas «evangelizadores» (Ef. 4, 11; II Tim. 4, 5). Tal vez éstos se dedicaban juntamente con los «catequistas» a hacer conquistas para la fe, en tanto que los «doctores» (Rom. 12, 7; I Cor. 12, 8) tenían el cometido de instruir a los convertidos. La catequesis tenía por objeto principal «los dichos y los hechos» de Jesús crucificado y resucitado (Act. 1, 1; 28, 31; I Cor. 1, 23; 3, 11) y las condiciones esenciales para alcanzar la salvación que Él obró, pero bajo diferentes ropajes, según se tratase de catequizar a judíos (Jerusalén, Palestina) o a paganos (Antioquía y otras partes). A los judíos se les demostraba que Jesús era el Mesías predicho por los profetas, e incluso que era el mismo hijo de Dios, principalmente con motivo de la resurrección (Act. 2, 22-36; 13, 26-41; y el Evangelio de Mt.); a los paganos se les probaba lo absurdo del politeísmo, la existencia de un Dios creador y remunerador y la de su providencia, que se reveló al mundo por medio de Jesús, enviado del cielo e hijo suyo (Act. 14, 14 ss.; 17, 22-31). Para los ya convertidos que estaban preparándose para el bautismo o que estaban en peligro de apostasía, se exigía una catequesis más profunda en torno a cada uno de los fundamentos de la fe (Hebr. 5, 12-6, 2), con las clasificaciones de catequesis dogmática, histórica, moral y litúrgica. La Didagé nos ofrece un modelo catequístico moral, con las principales normas de vida cristiana y el elenco de los pecados que deben evitarse. Las diferencias accidentales de la catequesis apostólica (sustancialmente idéntica: I Cor. 3, 11; Rom. 6, 17) son debidas al hecho de que prevalecía uno de los elementos: judío (Palestina, Mt.), pagano (Roma, Mc.) o también mixto (Antioquía, Lc., Pablo). Otras diferencias aun más secundarias dependen de la persona misma del Apóstol o del Evangelista; en este sentido se habla de una catequesis de Pedro, de Pablo, de Juan, etc.

En cuanto a la determinación de la catequesis en sus grandes líneas, la parte principal co-

rrió a cargo, naturalmente, del jefe de los Apóstoles, como lo prueba la correspondencia que se observa entre su catequesis, conservada sustancialmente en Act. 1, 21 s. (cf. 10, 36-43) y el segundo evangelio que expone su predicación. Lo propio puede observarse en los otros dos sinópticos; pero Lc. se hace eco más bien de la predicación de San Pablo, y fué compuesto con miras a una instrucción más sólida de los catequizados (Lc. 1, 1-4), lo mismo que el cuarto evangelio (Jn. 20, 31) que desarrolla los discursos más elevados de Jesús y su ministerio en Judea y en Jerusalén, que los Sinópticos dejan en la penumbra.

Aun cuando la catequesis se fijó por escrito, con el fin de extender el radio de acción de la catequesis oral, ésta no perdió en importancia, antes bien fué siempre considerada como una explicación más amplia y viviente de la catequesis escrita que necesariamente había de ser más restringida y como fosilizada. He ahí el origen de la Tradición, fuente de Revelación, como la Sgda. Escritura.

La lengua de la catequesis apostólica fué el arameo, y también el griego, frecuentemente formulada muy concretamente y repetida después hasta en los Evangelios escritos. Así la historia del origen y del desarrollo de la catequesis apostólica ofrece una contribución notabilísima a la solución del problema sinóptico. [L. V.]

BIBL. — G. BAREILLE, *Cathéchèse*, en *DThC*, II, col. 1877-80; F. PRAT, *La teología de San Pablo*, II (ed. esp.), México 1947, pp. 32-42; ALLEVI L., *Catechesi primitiva*, en *SC*, 70 (1942) 21, 6; SIMON H. DORADO G., *Introd. in T. N.*, I, Torino 1944, pp. 11-17.

CATÓLICAS, Epístolas. — Son llamadas católicas, cf. Eusebio, San Jerónimo: PG 20, 205; PL 23, 639. 646 (muy probablemente en el sentido de «universales» [Seudo-Ecuménico PG 119, Isidoro de Sevilla, PL 82, 234] o encíclicas), en cuanto no van dirigidas a una comunidad particular, sino a toda una región del mundo cristiano. La II y III Jn. tienen un destino privado, pero van anejas a la I Jn. como simples apéndices. Las siete epístolas que en el catálogo de los libros sagrados (canon del Concilio de Trento) y en las ediciones del Nuevo Testamento vienen después de las catorce epístolas de San Pablo y antes del *Apocalipsis*, por el orden siguiente: una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan, una de Judas. Este orden se impuso en casi todas las Iglesias orientales ya en los comienzos del s. IV y pasó al occidente al incluirlas San Jerónimo en la Vulgata. En esto los griegos se inspiraron probablemente en Gál. 2, 9, donde se lee: Santiago, Cefas, Juan,

a lo que bastaba añadir: Judas. En los siglos II y III surgieron dudas acerca de la canonicidad de estas epístolas, exceptuadas la I *Pe.* y la I *Jn.* (cf. Eusebio PG 20, 269; J. Ruwet, en *Biblica* 13 [1942], 18-42 sobre Orígenes), a causa de la aparente oposición que media entre *Sant.* 2, 14-26 y *Gál.* 3, 1-14; *Rom.* 3, 21-4, 25, y a causa también del uso que hacen del apócrifo de *Enoc* la II *Pe.* y *Judas*. En el s. IV aparece claramente el consentimiento unánime sobre su canonicidad (v. *Canon*). Hay que confesar que ordinariamente las epístolas católicas están un poco olvidadas, lo cual en parte se debe a que las paulinas se atraen fácilmente la atención de los intelectuales y de los lectores. No obstante «esta región tan poco conocida de la Biblia tiene reservadas muchas maravillas y muchas consolaciones, tanto más sabrosas cuanto menos previstas» (A. Charue). En cuanto a la preciosa y variada doctrina teológica en ellas contenida, cf. cada una de las palabras: *Santiago*, *Pedro*, etc. [F. S.]

BIBL. — A. CHARUE, *Les épîtres catholiques* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 12), París 1938, pp. 375-79; J. CHAINE, *L'ép. de Jacques* (Études Bibliques: la seconde de Pierre, les ép. de S. Jean, l'ép. de Jude) (alta la I *Pe.*), ibid. 1939; P. DE AMBROGI, *Le epistole cattoliche* (La S. Bibbia, S. Garofalo), Torino 1949, pp. 1-8.

CAUTIVIDAD (Epístolas de la). — Son las cuatro que San Pablo escribió a las cristiandades de *Efeso*, *Colosas* (Asia Menor), *Filipos* (Macedonia) y a *Filemón* (fiel de Colosas) (v. cada una de esas voces), durante el bienio de su detención en Roma (61-63 desp. de J. C.).

Presentan entre sí grande afinidad de lenguaje, de estilo y de doctrina; son inseparables cronológicamente, y forman, por lo mismo, un grupo de por sí, como las grandes epístolas misioneras (*Rom.*, I-II *Cor.*, *Gál.*) y las pastorales (I-II *Tim.*, *Tit.*). La autenticidad de estas epístolas, negada en el pasado por algunos acatólicos (especialmente respecto de *Ef.* y *Col.*), hoy es casi universalmente reconocida. Los críticos han discutido largo y tendido para vincularlas a un supuesto encarcelamiento prolongado de San Pablo en Efeso alrededor del año 55, sobre lo cual los *Actos* hacen caso omiso en absoluto, o al encarcelamiento de Cesarea (58-60). Pero esta última hipótesis, aparte otras dificultades, no se compagina con la relativa libertad de Pablo que suponen estas epístolas (*Fil.* 1, 3; 4, 22), y menos aún con la esperanza (e incluso certeza), varias veces manifestada, de una próxima liberación (*Fil.* 1, 25 s.; 2, 23 s.; *Filem.* 22). La unánime tradición histórica y manuscrita, y el examen intenso de las mismas epístolas (divulgación de la fe «en todo el pre-

torio», saludos de parte de los cristianos «de la casa de César»: *Fil.* 1, 13; 4, 22), abogan por el encarcelamiento romano.

Los puntos doctrinales sobre los cuales insisten principalmente las epístolas de la cautividad están enlazados con las necesidades espirituales de los destinatarios, con la organización de la Iglesia. Contra ciertas doctrinas sincretistas que exageraban el culto a los ángeles y otras prácticas judías, Pablo opone con insistencia la dignidad de Cristo único mediador, la Iglesia cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, y el «misterio» de la Redención (últimamente revelado).

[L. V.]

BIBL. — F. PRAT, *La teología de San Pablo*, I. (ed. esp.) México 1947, pp. 323-86; J. B. COLON, en *DTIC*, XI, col. 2450-68; ST. LYONNET, *Épîtres de la Cautivité*, en *Biblica*, 32 (1951) 569-86; su más reciente comentario.

CEDRÓN. — Torrente y valle que nace al nordeste de Jerusalén, en las faldas del monte Scopos (unos 760 m. sobre el nivel del mar), y se desliza entre Jerusalén y el monte de los Olivos en un valle profundo, llamado actualmente Wadi Sitti Marjam, «valle de Nuestra Señora María». Unido con el Wadi el-Rabadi (valle de Ennon, Gehenna) al sudeste de la ciudad, va a desembocar en el mar Muerto a la altura de Rás Fesha, después de haber recorrido el desierto sobre un lecho cada vez más profundo y peñasco (el Wadi en Nar). El Cedrón fué cruzado por David que huía llorando, a causa de la rebelión de Absalón, descalzo y con la cabeza cubierta en señal de luto (II *Sam.* 15, 23-30). Semei, el que insultó al rey David, no obstante la prohibición de Salomón de ir más allá del Cedrón, bajo pena de muerte, lo cruzó y fué muerto (I *Re.* 2, 37-46). Al Cedrón son arrojadas las cenizas de los ídolos destruidos por los reyes siempre que implantan alguna reforma en favor del yaveísmo puro (I *Re.* 15, 13; II *Re.* 15, 16; 29, 16; 30, 14; II *Re.* 23, 4. 6. 12). Finalmente el Cedrón fué cruzado por Jesucristo en el comienzo de la Pasión para llegar a Getsemani (*Jn.* 18, 1). Tradiciones judías cristianas y musulmanas han localizado en el Cedrón el Valle del Juicio universal (valle de *Josafat* (v. «donde Dios juzga»), en cuanto que en *Joel* 4, 2-12 se trata únicamente de un nombre simbólico y no de un lugar real. En el Cedrón están emplazados muchos sepulcros: el cementerio musulmán en la vertiente occidental; el hebreo en la oriental, en medio del cual se hallan las llamadas tumbas de Absalón, Santiago y Zacarías. [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT, T. M. ABEL, *Jérusalem*, I. París 1912, p. 688 ss.; G. PERRELLA, I. Luoghi Santi, Piacenza 1936, p. 61-68.

CEFAS. — v. *Pedro*.

CESAREA de Filipo. — Localidad situada en las faldas del monte Hermón, consagrada al dios campestre Pan, venerado en la gruta de donde manaba la fuente oriental del Jordán (Fl. Josefo, *Bell.*, I, 21, 23; *Ant.* XV, 10, 3), por lo que, juntamente con la región circundante, era denominado antiguamente Paneas (Πάνιον: Polibio XVI, 18, 2; XXVII, 1, 3), nombre que sobrevive en la actual Banjas. Herodes el Grande erigió en ella un templo en honor de Augusto (Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 2, 1). Para distinguirla de la ciudad marítima del mismo nombre, se la llamó Cesarea de Pancas o Cesarea de Filipo (Fl. Josefo, *Ant.* XX, 9, 4; *Vita* 13), y con este nombre se la menciona también en los Evangelios (Mt. 16, 3; *Mc.* 8, 27). En las cercanías de Cesarea fué donde San Pedro, preguntado por Cristo e iluminado por revelación divina (Mt. 16, 17), pronunció la doble confesión de fe (Mt. 16, 13-16; *Mc.* 8, 27-30; *Lc.* 9, 18-21) en el carácter mesiánico de Cristo («Tú eres el Mesías»: Mt. 16, 16) en su Filiación natural (el «Hijo — ó vós — del Dios vivo»: Mt. 16, 16). Inmediatamente le replicó Cristo con la promesa explícita de la primacía personal y de sus sucesores en el Pontificado, formulada con la triple metáfora de la piedra, de las llaves y del poder de atar y desatar (Mt. 16, 17 ss.). No es verosímil que Cristo haya entrado en Cesarea, debido al carácter abiertamente pagano de la ciudad. Según una antigua leyenda recogida por Eusebio (*Hist. Eccl.* 7, 18), aquí tuvo lugar la curación de la hemorroisa (Mt. 9, 20 y paral.), de quien se dice también que erigió a su bienhechor delante de su casa una estatua derribada después por Juliano el Apóstata. [A. R.]

BIBL. — G. PERRELLA, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936, pp. 176-81; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 297 s.

CESAREA (Marítima). — Ciudad de Palestina edificada (22-9 a. de J. C.) por Herodes el Grande, en el puesto que ocupaba la antigua Torre de Estrabón, dotada de un grandioso puerto con muelles y torres, de un templo en honor de Augusto y de la diosa Roma y de un palacio real (παρτήριον, *Act.* 23, 35), que más tarde fué sede de los procuradores romanos. En el año 9 a. de J. C. recibió el nombre de Καισάρεια (la actual Qaisariye) en honor de Augusto (Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 11, 2; 12, 2, 4; XIV, 4, 4, etc.; *Bell.* I, 20, 3; 21, 5, 8).

Siendo una ciudad helénica, en la que predominaba la población pagana, pronto fué

transformada por el cristianismo. Fué residencia del diácono Felipe (v.); en ella fué bautizado el centurión de la cohorte itálica, Cornelio, el primer incircunciso admitido en el cristianismo por San Pedro, mediante una intervención sobrenatural (*Act.* 10); y en ella murió ignominiosamente el rey Herodes Agripa I, como castigo de su orgulloso intento de hacerse proclamar dios (*Act.* 12, 19-22; Fl. Josefo, *Ant.* XIX, 8, 2). A Cesarea pasó Pablo para trasladarse de Jerusalén a Tarso después de su conversión, y allí abordó al regresar de sus viajes apostólicos segundo y tercero; allí fué retenido como prisionero durante dos años (58-60 desp. de J. C.) bajo los procuradores romanos Félix y Festo; y finalmente allí se embarcó para Roma después de haber apelado al César y de haberse defendido ante Agripa II y Berenice (*Act.* 9, 30; 18, 22; 21, 8; 23, 23-27, 2).

[A. R.]

BIBL. — E. LE CAMUS, en *DB*, II, col. 456-65; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 296 s.; J. GORBACH, *Caesarea Palaestina*, en *Das hl. Land in Vergangenheit und Gegenwart*, 4 (1949) 45-80.

CETIM. — v. *Kittim*.

CINEOS. — v. *Quineos*.

CIRCUNCISION. — Del latino *circumcido*, «corto al rededor»; en griego περιτομή; en hebreo mûlâh. Es la ablación total, o parcial, o también simple incisión del prepucio en los hombres, y corte de la clitoris en las mujeres. Es una práctica muy extendida en varios pueblos de la antigüedad y aún hoy persistente en una buena parte de la humanidad. Dan testimonio de haber existido en época antícuísima entre los egipcios, escritores como Herodoto, II, 36, 37, 108; Diodoro de Sicilia, 28; Filón, *De circumc.* I; etc., y momias y monumentos que datan de los comienzos de la 4.^a dinastía (h. 2400 a. de J. C.). Era uso corriente en la clase sacerdotal, y alguna que otra vez se practicaba también en otras clases sociales. La practicaban asimismo los colíquidas, y los etíopes (Herodoto, II, 104), los amonitas, los moabitas, los idumeos y los madianitas, pero no los semitas orientales (asiriobabilonios). Actualmente está vigente en numerosas tribus primitivas de Australia, Polinesia, América central (Méjico, Nicaragua, Yucatán) y meridional (Amazonas) y especialmente en África; y sobre todo entre los árabes musulmanes, que la tomaron de sus antepasados premusulmanes. El ritual y el método varían según los diferentes pueblos; y más variada es aún la edad, que

oscila entre el séptimo día después del nacimiento y los 15 años; pero se advierte una gran preferencia por la edad de la pubertad. El significado primitivo parece fundamentalmente relacionado con la preparación al matrimonio, como para dotar de aptitudes a la vida sexual, e iniciar a la juventud en el paso de la sociedad infantil a la de los adultos y guerreros, en calidad de miembros efectivos de su correspondiente grupo. A este significado va adjunto el religioso, que no es fácil precisar, pero que es evidente en la circuncisión de los sacerdotes del antiguo Egipto y en la de los musulmanes.

La circuncisión fué prescrita por Dios como sello de la alianza establecida entre Dios y Abraham y toda su descendencia (*Gén. 17, 10-14*); y había de ponerse en ejecución al octavo día del nacimiento de cualquier varón (entre los hebreos es desconocida la circuncisión femenina), incluyendo también a los esclavos nacidos en casa, o comprados, aun cuando fueran de otra raza. Es un rito de capital importancia, cuyo significado religioso y étnico no tiene paralelo en ningún otro pueblo. Es signo de alianza con Dios: acto de agregación al pueblo elegido, y de purificación. El simbolismo del rito (consagración, renacimiento espiritual) resulta también de la circunstancia de ser circuncidado el niño al octavo día de nacer. La circuncisión fué practicada por Abraham en sí mismo a la edad de 99 años; en su hijo Ismael a la edad de 13 años y en todos sus siervos (*Gén. 17, 25 ss.*); en Isaac a los ocho días de nacer (*Gén. 21, 4*). Después de haberse generalizado en el pueblo de Israel, parece ser que la práctica cayó un tanto en desuso o que al menos no siempre se observó durante la estancia en Egipto. El mismo Moisés que, después de una advertencia divina, comprobó que estaba faltando por no haber circuncidado a su hijo, mandó a su mujer Sefora que lo circuncidara (*Ex. 4, 5*). El precepto de la circuncisión fué alegado por Moisés como condición necesaria para comer el cordero pascual, implícitamente primero (*Ex. 12, 44-48*) y más tarde expresamente en la legislación sinaitica (*Lev. 12, 3; cf. Jn. 7, 22*). Los hebreos nacidos durante los 40 años en el desierto permanecieron incircuncisos (*Jos. 5, 4, 7*), y el hecho de que no hubiera ningún reproche por parte de Dios por esta omisión justifica la conclusión de que hubo de mediar una suspensión de la ley, por voluntad divina, motivada tal vez por las continuas infidelidades disolventes de la alianza. Apenas entrados en Canán, en Gálgala, no lejos de Jericó, se practicó una segunda circuncisión (*Jos. 5, 4*) para sancionar la realización del

pacto y borrar «el oprobio de Egipto» (*Jos. 5, 9*); y desde entonces siguió observándose universalmente. Su omisión era motivo de deshonra y de ignominia (*Jue. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26, 36; Ez. 28, 10; 31, 18; 32, 19 ss.*). Era signo de distinción entre Israel y los otros pueblos vecinos, en gran parte incircuncisos, especialmente los filisteos, los «incircuncisos» («arelim») por antonomasia.

El sábado y la circuncisión fueron los dos principales distintivos del judaísmo durante la cautividad de Babilonia y en la época helénicoromana, cuando la circuncisión se convirtió en argumento de escarnio por parte de los paganos, hasta el punto de inducir a algunos desertores, de los que frecuentaban los gimnasios públicos, a ocultar (mediante una operación) los signos de la circuncisión (*1 Mac. 1, 15*).

Es siempre obligatoria para los hebreos. La realiza un operador especial (môhêl, «circuncidador»), que en operación tan delicada sustituye al padre (o a la madre), y se lleva a efecto al octavo día del nacimiento, aunque sea un sábado, según la antigua tradición (*cf. Jn. 7, 22*). El rito, que se celebra en la casa paterna o en la sinagoga, va acompañado de dos bendiciones, una de las cuales la pronuncia el môhêl, y la otra el padre del recién nacido. Siguen los augurios de felicidad y la imposición del nombre y, finalmente, una bendición más larga que celebra la alianza divina con Abraham y su signo sagrado que es la circuncisión. El niño es sostenido sobre las rodillas de una especie de padrino (sandicôs) sentado en la silla del profeta Elías, a quien se creía presente en toda circuncisión, y a quien popularmente se llamaba «el cordero de la alianza» (*cf. Mal. 3, 1; 4, 5*).

También San Juan Bautista y Jesús se sometieron a la circuncisión (*Lc. 1, 58 ss.; 2, 21*). Con la institución del Bautismo cristiano cesó la obligación de la circuncisión. Es terminante la postura tomada por los Apóstoles en el Concilio de Jerusalén (*Act. 15, 1 ss.*) contra los judaizantes que querían exigir la circuncisión de todos los convertidos de la gentilidad; y especialmente es terminante la postura de San Pablo que en varias ocasiones demostró la inutilidad del rito después de la muerte redentora de Cristo (*Gál. 5, 2 ss.; 6, 12 ss.; Col. 2, 11 ss.*). Los judiocristianos siguieron practicando la circuncisión desprovista de valor para la salvación, y, por no desairarlos, los Apóstoles a veces se conformaron con este uso (*Gál. 2, 3 ss.; cf. en cambio Act. 16, 3*). La verdadera circuncisión es la purificación del espíritu, la sumisión a Dios (*Rom. 2, 28 s.; Col. 2, 11;*

Fil. 3, 3), condiciones requeridas ya en el A. T. (Dt. 30, 6; Jer. 4, 4; Lev. 26, 41) para participar de los beneficios de las promesas. [A. R.]

BIBL. — A. VACCARI, en *VD*, 2 (1922) 14-18; A. DEIMEL, en *VD*, 5 (1925) 5-11; E. BARAS, *La circoncisión*, París 1936; * MATHEU, *La circoncisión*, en *CB*, II (1945) 9.

CIRO el Grande. — Valeroso y magnánimo fundador del imperio persa (558-529). En el año 558 sucede a su padre Cambises (I) que reinaba sobre los pasárgados, la primera entre las más importantes tribus persas, con el título de rey de Anzan; pero bajo el control de los medos, desde el tiempo de Cijares, Ciro unifica y organiza el diminuto reino; luego, en 553, ataca y derrota a Astiages, rey de los medos, ocupa la capital Ecbátana y funda el reino medopersa (*Gran cilindro* de Sippar: Nabonid goza por la victoria de Ciro). En el 546 conquista a Lidia y toda el Asia Menor. Extiende sus fronteras por el este hasta el Indo, y por el país de los dacios hasta el Himalaya; por el norte hasta Escitia y las estepas de Siberia. De aquí se vuelve al piadoso soñador Nabonid, rey de Babilonia. Gubaru, gobernador de la provincia del Guccio, al norte de Babel, se pasa a Ciro. En el mes de Tammuz, Ciro derrota a Nabonid junto al Tigris; el 14 de tirsi (sept.-oct.) ocupa a Sippar; dos días después Gubaru ocupa a Babel sin violencia (12 oct. 539), ayudado de la población de la gran metrópoli. Es muerto Baltasar, hijo de Nabonid (*Dan*, 5), y el rey es hecho prisionero. Quince días después, Ciro hace su entrada triunfal en Babel y proclama la paz para todos.

Ciro inaugura un método de amplia tolerancia. Respeta la vida y trata bien a los reyes vencidos, e igualmente respeta los templos y los dioses de cada uno de los pueblos. Quiere ser un benéfico libertador para todos.

Ciro no es monoteísta: con el culto de Ahura-mazda, el dios supremo del cielo, junta el de otras divinidades, y lleva su tolerancia hasta el extremo de presentarse a cada uno de los pueblos dominados como servidor y enviado del dios a quienes ellos adoran (*Cilindro de Ciro*, en Babilonia, lin. 11-15. 30. 35; *Crónica de Nabonid*).

También los israelitas se beneficiaron de tales disposiciones (*Esd.* 1, 1-4), y así se cumplía la profecía de *Jer.* 25, 1-14; 29, 1-14 sobre los setenta años de cautiverio comenzando en el 605 a. de J. C., después de los cuales Dios libertaría a los cautivos, y los devolvería a su patria según había sido predicho repetidas veces, *Is.* 44, 24; 45, 13; 46-47; 48, 1-16; 52, 1-12; cf. *Is.* 41, 21-29, indicando incluso el

nombre del libertador (*Is.* 44, 28). El decreto de Ciro, dado en Ecbátana el 23 de marzo del 538 a. de J. C. (*Esd.* 4, 11-5, 12; cf. *Crónica de Nabonid* III, 1, 24) otorga a los judíos autorización general para retornar a su patria; permiso especial para reconstruir el Templo, y plena libertad para llevar consigo los bienes, lo cual se deduce de la invitación a los babilonios a que ayuden a los repatriados con oro, plata, enseres y rebaños.

Parece ser que Ciro se inclinaba hacia los judíos incluso por motivos religiosos, pues el culto idealizado de Ahura-mazda tenía que resultar muy parecido al culto sin imágenes del único Dios de los judíos.

Ciro murió en 529 combatiendo contra unos pueblos que amenazaban las fronteras orientales de su imperio y que no han sido identificados con certeza. [F. S.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.^a ed., Torino 1935, pp. 11-12; R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, en *RB*, 44 (1937) 29-57; A. MÉDEBIELE, *Esdra* (*La Ste. Bible*, et. Pirot, 4), París 1949, pp. 281-86.

CITAS implícitas. — Consisten en expresar palabras o sentimientos ajenos sin nombrar al autor o la fuente; y en eso se diferencian de las citas explícitas.

Es cierto que se dan en la Biblia citas implícitas, si bien no siempre es fácil reconocerlas y aislarlas con seguridad. Puede servir de guía la identidad o gran semejanza de palabras entre un pasaje y otro, aun cuando sea pagano: una notable divergencia con el estilo general del libro (p. ej., en la historia de Elías y Eliseo: I-II *Re.*); genealogías, elencos y censos (*Gén.* 5; 10; 11, 10-30; *Núm.* 1, 1-46; I *Par.* 1-9; *Esd.* 21, 1-70; 7, 4-66; *Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 23-38, etc.) no siempre podrán referirse de memoria; puede, además, pensarse en la presencia de proverbios, dichos populares, versos poéticos que, por ser muy conocidos de los contemporáneos, no necesitan ser presentados con la indicación de la fuente. Así vemos muchos fragmentos narrativos de *Reyes* y *Paralipómenos* muy semejantes en la colocación, en la disposición interna, en las palabras o en las frases con que son presentados (cf. también *Is.* 36-39 y II *Re.*, 18, 13-20, 20; *Jer.* 39, 1-10 y II *Re.* 25, 1-12; *Is.* 2, 2-4 y *Mi.* 4, 1-3; *Sal.* 104 y I *Par.* 16, etc.): en semejantes casos es posible que haya una dependencia mutua, o que los hagiógrafos dependan de fuentes extrabíblicas. Es evidente la cita implícita en II *Par.* 5, 9, ya que no era posible que el arca estuviese en el Templo en los tiempos del autor del libro,

posterior a la cautividad. La misma frecuencia con que el autor sagrado remite a sus fuentes (I Re. 14,2 9; 15, 7, etc.) induce a pensar en la posibilidad de citas implícitas aun en los lugares en que no aparecen otros indicios. A veces entre fragmentos en prosa halláanse frases poéticas de contenido proverbial (p. ej., Ecl. 1, 8, 15, 18; 2, 2, 14; 4, 5 s., etc.) que bien pueden ser sentencias y dichos populares muy conocidos entonces. I Cor. 15, 33 cita un verso de la *Taida* de Menandro fácilmente reconocido por los lectores ya que había adquirido carácter de proverbio (cf. Gál. 5, 9 y I Cor. 5, 6), Ef. 5, 14 y I Tim. 3, 16, son tal vez citas de himnos litúrgicos de la Iglesia primitiva. Juds. 14, cita tácitamente el apócrifo de *Enoc* 1, 9. Son también frecuentísimas las citas o claras alusiones al A. T. por parte de los hagiógrafos del Nuevo, sin precisión alguna (Mt. 18, 16; II Cor. 13, 1; Mc. 10, 7; Ef. 5, 31; Rom. 10, 13, 18; Hebr. 10, 37 s.; I Pe. 3, 10 ss.; Apoc. 2, 26, etc.).

Sucede a menudo que, aun siendo cierta la cita implícita, el hagiógrafo no aprueba ni desaprueba. Resulta delicado para el exegeta el cometido de distinguir entre «verdad de la cita» y «verdad del contenido» de la cita misma, cosa clara cuando se trata de citas explícitas. Es decir, que el mero hecho de citarse una frase no quiere decir que la frase sea verdadera, sino que conserva el valor que tenía en su fuente (v. *Inspiración*).

Se presume que el hagiógrafo garantiza el contenido de las citas implícitas, pero sin perder de vista el modo de componer propio de los semitas, que van colocando unos tras otros los diferentes documentos tal como los encuentran.

La «teoría de las citas implícitas» fué presentada por primera vez como sistema por F. Prat (*La Bible et l'histoire*, París 1904). En las citas implícitas el hagiógrafo no siempre garantiza la verdad del contenido, o al menos de cada uno de los detalles; y dado que los lectores inmediatos reconocían la alusión a las fuentes utilizadas, suficientemente conocidas, no incurrieran en error. Esa teoría parecía exagerar las citas implícitas no aprobadas por el hagiógrafo con lo que se abría un camino cómodo en demasía para eludir las dificultades exegéticas.

La Pontificia Comisión Bíblica admitió (1905) la posibilidad de las citas implícitas no aprobadas, pero exige una demostración seria y atenta de su existencia, que debe obtenerse caso por caso, para evitar arbitrariedades y ligerezas (EB., n. 160). Semillante actitud de reserva se encuentra en otros documentos pontificios (Denz. 2090, 2188).

Todo lo que se refiere a las citas implícitas constituye un principio que el exegeta puede aplicar siempre que se vean fundados motivos para ello, después de un esmerado estudio.

[L. V.]

BIBL. — L. VENARD, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, en DBs, II, col. 23-51; A. LEMONNIER, *Citations implicites*, *ibid.*, col. 51-55; G. M. PERRELLA, *Introd. en alla S. Biblia*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 98-102.

CLEOFÁS. — 1. v. *Alfeo*.

2. Uno de los dos discípulos que en el día de la resurrección de Jesús, al dirigirse a Emaús (v.), fueron alcanzados y acompañados por el mismo Jesús, a quien no reconocieron sino en el momento de la «fracción del pan»; y habiendo regresado a Jerusalén volvieron a verlo en la misma tarde juntamente con los otros (Lc. 24, 13-42; Mc. 16, 12 s.; Jn. 20, 19-23).

Según Eusebio y San Jerónimo, Cleofás era natural del mismo Emaús, y por tanto regresaba a su casa después de las fiestas pascales. El martirologio romano lo da como muerto por los judíos el 25 de septiembre, en la misma casa donde había invitado a comer al Señor.

[L. V.]

CODO. — v. *Medidas*.

COLOSENSES (Epístola a los). — Lo mismo que Ef., *Flp.*, y *Fim.*, fué escrita durante el primer encarcelamiento romano del Apóstol (61-63). Pablo está encadenado y en prisión, pero disfruta de cierta libertad de palabra, de acción y de movimiento. Es cierto que no puede alejarse personalmente si no es en compañía de un soldado que lo lleva atado por el brazo, pero él tiene conciencia de que no se puede mantener así atada la palabra de Dios. Sus cadenas son su gloria y la gloria de la Iglesia; sus padecimientos completan lo que falta a la pasión de Cristo por los elegidos de Dios. Y tiene la esperanza de que presto se verá enteramente liberado. Todo este complejo de circunstancias parece adivinarse ya al final de los *Actos* (28, 16-31).

El contenido ideal de este grupo de cartas encaja perfectamente en el ambiente romano, tal como podía ser apreciado por el Apóstol. En la calma relativa de la prisión, su espíritu se entrega a la contemplación de Cristo y de su obra, la Iglesia. Así como el inmenso imperio de Roma tiene en esta ciudad su centro unificador y propulsor, de igual suerte Cristo es la Cabeza y la cúspide de todo ser, y lo es de una forma trascendentalmente más real. Cristo no es sólo una realidad histórica sino que es el

centro de la historia; realidad infinitamente amable para sus fieles; tan amable y cercana que, sin intermediario, une entre sí a sus seguidores y los hermana de tal forma que no constituyen más que un solo cuerpo místico animado del divino Espíritu, y que vive y respira para la gloria del Padre.

Éf., Col. y la escuela a *Filemón* son contemporáneas; Tíquico es el portador de las tres. Como en la *Epístola a los Filipenses* se expresa más abiertamente la esperanza de una inminente liberación, juzgamos que ésta debió de ser escrita después de las otras.

La iglesia de Colosas, situada en Frigia, y más concretamente en el valle del Lico, no había sido fundada por el Apóstol, que ni siquiera la había visitado. El apóstol de Colosas había sido el griego indígena Epafrá, a quien Pablo colma de elogios; y tal vez lo había convertido a la fe en Éfeso. Epafrá se llegó a la prisión de Pablo y le puso al corriente de los problemas que agitaban a su tierra para recibir de él consejo y ayuda.

La ocasión próxima y el contenido de esta epístola aparecen bastante claros en los puntos fundamentales; pero es muy difícil determinar con precisión cuál fuera el sistema de aquellos innovadores que agitaban a esta prometedora cristiandad, desconociendo la dignidad única de Cristo. Parece descubrirse un deletéreo influjo judío, al que se unen especulaciones de otro origen y de índole diferente, que a menudo hallaron en Frigia un terreno muy propicio.

Expónese el argumento en una primera parte dogmática (1, 15-2, 23), salpicada de puntos polémicos. En la segunda parte, «parentética» (3, 1-4, 6), sácanse las consecuencias prácticas de la exposición dogmática. En un breve exordio (1, 1-14) tienen lugar los rituales saludos cristianos, acompañados de la acción de gracias a Dios por la fe y la caridad de los colosenses, a lo que sigue la promesa del Apóstol de rogar por ellos. En el epílogo (4, 7-8) vienen saludos, la bendición y una alusión a la misión de Tíquico y de Onesímo.

No cabe duda de que la parte más interesante y característica de esta epístola es aquella en la que, en un estupendo desahogo lírico, canta el Apóstol las glorias de la obra y de la dignidad de Cristo en relación con Dios, con toda la creación y con la Iglesia, fruto de su sangre (1, 15 ss.). Esta sección tiene alguna semejanza de ideas y de palabras con algunos pasajes del Evangelio de San Juan (principalmente en el prólogo) y del *Ap.*, si bien San Pablo introduce un estilo muy suyo y personal, y se muestra mucho menos irenista que el Discípulo amado.

Se enseña claramente la preexistencia del Hijo, imagen sustancial del Padre, y su carácter de Cabeza del cuerpo místico como Verbo Encarnado. Todas las cosas fueron creadas en Él, que es causa ejemplar y eficiente de todas ellas, y «Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda plenitud y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz, todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (1, 17-20).

Asentadas estas premisas, Pablo pasa ágilmente a la acción concreta de Cristo en sus fieles, santificados y reconciliados con Dios mediante su Sangre, por lo que deberán permanecer firmes en la fe, inamovibles en la esperanza de aquel Evangelio del que Pablo ha sido constituido ministro.

En el fragmento 1, 24-2, 5, muestra el Apóstol cómo su acción y sus sufrimientos tienden a hacer perfectos a todos los hombres en Cristo. Sobre el profundo significado de la palabra «misterio», v. *Efesios*. En la última sección de la parte dogmática (2, 6-23) Pablo se presenta fuertemente polémico, e impugna a los falsos doctores mostrando la falsedad teórica y práctica de sus enseñanzas.

Pasando a lo concreto, el Apóstol demuestra cuál ha de ser la nueva vida de los fieles (3, 1-4, 6), quienes, por haber sido incorporados a Cristo, deben llevar una vida enteramente celestial y santa, sea cual fuere el estado en que haya de desenvolverse su existencia. Se pasa revista a los deberes de los cónyuges, de los hijos, de los padres, de los señores y de los esclavos, y a todos se recomienda oración, vigilia y prudencia.

La genuinidad de esta epístola, no sólo es admitida por los católicos, sino también por la inmensa mayoría de los exegetas acatólicos modernos. La conocieron Ignacio, Policarpo y Justino; y la atribuyen expresamente a San Pablo, San Ireneo, Tertuliano, el fragmento Muratoriano y los Padres posteriores. Esta epístola, lo mismo que su gemela a los Efesios, expresa toda la admiración conmovida y el amor sin límites de San Pablo a su adorado Maestro y Redentor. [G. T.]

BIBL. — P. MÉDÉBIELLE, en *La Ste. Bible* (ed. Piret, 12), París 1928 (1946), pp. 102-126; HÖPFGUT-METZINGER, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 396-404.

COMMA DE SAN JUAN. — Es el triple testimonio del cielo añadido en la Vulgata cle-

mentina al triple testimonio de la tierra en favor de la divinidad de Cristo: «Porque tres son los que testifican [en el cielo: el Padre, el Verbo, y el Espíritu Santo, y estos tres son una misma cosa. Y tres son los que testifican en la tierra]: el Espíritu, el agua y la sangre: y los tres se reducen a uno solo» (I Jn. 5, 7 s.).

La añadidura entre corchetes [] no es auténtica (cf. decreto del S. Oficio del 13 de enero de 1897), pues falta en todos los códices griegos, a excepción de algunos relativamente recientes que han sufrido influencias latinas (cód. 173, 629). Falta asimismo en los códices de la *Vetus Latina*, a excepción del fragmento de Frisinga de los ss. VI y VII que contiene el triple testimonio del cielo después del de la tierra; y finalmente en los códices más antiguos de la *Vulgata* (Amiatinus, Fuldensis, Sangermanensis, Vallicellanus). La desconocen los escritores orientales anteriores al siglo XIII y los Padres latinos antiguos (Hilario, Ambrosio, Agustín, León Magno), a quienes habría resultado utilísima para sus polémicas contra los arrianos.

La primera referencia segura que se hace al *comma*, la tenemos en un escrito priscilianista que apareció en España hacia el 380, y es atribuido al mismo Prisciliano: «Tria sunt quae testimonia dicunt in terra, aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt; et tria sunt quae testimonia dicunt in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et haec tria unum sunt in Christo Jesu» (*Priscilliani quae supersunt*, ed. Scheps, Vindobonae, p. 6).

Modificado muchas veces en la forma y redactado en sentido ortodoxo en el mundo ibérico, por influencia de Casiodoro pasó a la *Galia meridional*, desde donde conquistó el mundo latino y penetró en la *Vulgata*, avalado por el prólogo a las epístolas Católicas falsamente atribuido a San Jerónimo. Por tanto, este triple testimonio divino no puede ser adoptado como prueba escriturista, pero sí vale como testigo de la tradición en favor del misterio trinitario. [A. R.]

BIBL. — J. CHAINE, *Les épîtres catholiques*, Paris 1939, pp. 126-37; P. DE AMBROGGI, *De epistole catoliche* (La S. Bibbia), Torino 1947, pp. 190 ss. 266; T. AYUSO MAZARUELA, en *Biblica*, 28 (1947) 83-112, 216-235; *Ibid.* 29 (1948) 52-76; J. M. ALAMO, *El «Comma Joanneo»*, en *EstB*, II (1943) 1.

COMISIÓN BIBLICA. — Fue instituida por León XIII (carta apostólica *Vigilantiae*, 30 de oct. de 1902), con su sede en el Vaticano, como órgano central para promover entre los católicos las ciencias bíblicas con todos los medios que nos ofrece el maravilloso progreso de las ciencias auxiliares en los últimos decenios, y

defender los libros sagrados contra los ataques mortales del racionalismo que, partiendo de erróneos presupuestos filosóficos (idealismo, evolucionismo, pragmatismo), intentaba confirmar la negación de lo sobrenatural en la naturaleza y en la interpretación de la Biblia valiéndose de los nuevos datos de la historia antigua, de la arqueología, de la geología. La exégesis católica estaba en estado de somnolencia y se había dejado sorprender, por lo que León XIII con la Encíclica *Providentissimus* (18 de nov. de 1893) le señaló genialmente el recto camino, incitándola calurosamente a subir a los primeros puestos tomando la delantera al adversario y utilizando los instrumentos que nos han suministrado las investigaciones y descubrimientos modernos. Pero subsistía aún la considerable dificultad de aplicar de un modo seguro e inteligente el método y las normas establecidas a cada uno de los problemas de crítica literaria e histórica; y esta dificultad se puso en evidencia con la desbandada producida entre los exegetas católicos, algunos de los cuales se pasaban, a la ligera, al campo de los racionalistas. La Comisión bíblica tiene por cometido: coordinar y dirigir los esfuerzos de los exegetas católicos, entrando autoritativamente en las principales cuestiones graves discutibles, precisando lo que debe mantenerse inviolablemente, lo que conviene someter a un examen más profundo, y, finalmente, lo que debe dejarse al libre juicio del investigador.

La Comisión bíblica se compone de miembros (= Cardenales) con voto deliberativo y consultores (eclesiásticos doctos, especialmente biblistas). Los primeros elegidos fueron cinco cardenales (con Parocchi por presidente) y cuarenta consultores (entre los cuales F. Vigouroux, supliciano, y D. Fleming O. F. M., secretarios; cf. nombres en *La civiltà Catholica* 1902, 4, 734; 1903, 1, 490 s.). El actual presidente es el Card. Tisserant; secretario, desde que murió el P. Vosté († 1949), es el benedictino A. Miller. En 1907, San Pío X eliminó todo género de discusiones equiparando expresamente las decisiones de la Comisión bíblica a los decretos doctrinales de las otras Congregaciones romanas (*Motu proprio: Praestantia Scripturae Sacrae*, 18 de nov.), que tienen valor verdaderamente preceptivo y obligan en conciencia. «Pero no exigen un consentimiento absoluto, pues tales discusiones no son infalibles e irrevocables. Siempre será lícito someter a la Comisión bíblica, con la debida reverencia, las grandes dificultades que cualquier investigador eventualmente tuviese en contra» (G. Perella, p. 298). Con ocasión de la 2.ª ed. de EB, el P. A. Miller

(*Benedikt Monatsschrift* 31 [1955], 49 s.) y el P. A. Kleinshans (*Antonianum* 30 [1955], 63 s.), han hecho sobre el particular, aunque no sea oficialmente, las siguientes precisiones: «En cuanto en tales decretos se sostienen opiniones que no dicen referencia, ni mediata ni inmediatamente a las verdades de la fe y de la moral, se entiende que el investigador puede proseguir sus estudios con entera libertad y sostener sus resultados, supuesto, desde luego, el acatamiento que siempre se debe a la autoridad del magisterio eclesiástico». Prácticamente el exegeta deberá aclarar qué decretos revisten «carácter simplemente literario» y no «doctrinal», y cuáles «dicen relación, como quiera que sea, con las verdades de la fe y de la moral».

Podrá apartarse de los primeros siempre que el progreso del estudio y la certeza de las conclusiones lo exijan o lo sugieran. En abril de 1903 la Comisión bíblica precisó sus finalidades prácticas (cf. *La Civiltà Catholica*, 18 abr. 1903, 221 ss.).

1) Protección y defensa de la integridad de la fe en materia bíblica; 2) promover con competencia el progreso de la exégesis; 3) interponer el propio juicio para dirimir las controversias de especial gravedad; 4) responder a las consultas de todo el mundo; 5) enriquecer la biblioteca Vaticana con manuscritos y libros que requiere la materia; 6) publicar estudios bíblicos; 7) erigir un Instituto especial.

La *Revue Biblique de l'Ecole de los Dominicos* de Jerusalén publicó desde 1904 hasta 1908 las comunicaciones de la Comisión bíblica; y en 1909 comenzó a publicarse el periódico *Acta Apostolicae Sedis*, órgano oficial de las Congregaciones romanas y, por lo mismo, también de la Comisión bíblica.

En orden al 2.º punto, se instituyeron los grados académicos de licenciatura y doctorado moderados por la Comisión bíblica (carta apostólica *Scripturae Sacrae* de San Pío X, 23 de febrero de 1904). La Comisión bíblica elaboró el programa de los exámenes (RB, 1904, 163-66); detallado y completado en 1911 (AAS, 1911, 47-50, 296-300). Desde 1905 se estuvieron celebrando siempre (salvo en el período de 1914-1918) dos sesiones de exámenes, en junio y en noviembre, y hasta febrero de 1930 la Comisión bíblica confirió la licenciatura a 133 sacerdotes, y el doctorado a 23.

La Comisión bíblica preparó también un programa de estudios bíblicos para los Seminarios (*Quoniam in re biblica* de San Pío X, 27 de marzo de 1906) que entró en vigor el 1.º de enero de 1908. A lo dispuesto en los puntos 5-7 se proveyó con la institución del *Pontificio Insti-*

tuto Bíblico (v. carta apostólica *Vinea electa* de San Pío X, 7 de mayo de 1909, con la adjunta biblioteca, las Revistas y las publicaciones. La Comisión bíblica tuvo además una parte preponderante en la erección de la Comisión para la Vulgata (30 de abril de 1907).

Finalmente, la Comisión bíblica llenó su cometido autoritario, al que se refieren los nn. 1. 3. 4, emitiendo, en forma de respuestas, 18 decisiones, de las que basta presentar el argumento para apreciar toda su importancia: 1) sobre las citas implícitas (13 de feb. de 1905); 2) sobre los libros o fragmentos de la Sagrada Escritura, de carácter histórico (23 de jun. de 1905); 3) sobre la autenticidad sustancial mosaica del Pentateuco (27 de jun. de 1906); 4) sobre la autenticidad e historicidad del cuarto evangelio (29 de mayo de 1907); 5) sobre el carácter y el autor de todo el libro de Isaías (19 de jun. de 1908); 6) sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (30 de jun. de 1909); 7) sobre los autores de los Salmos y la época de su composición (1 de mayo de 1910); 8) sobre el evangelio de San Mateo (19 de junio de 1911); 9) sobre el evangelio de Marcos y de Lucas (26 de jun. de 1912); 10) sobre la cuestión sinóptica (la misma fecha); 11) sobre los *Actos de los Apóstoles* (12 de jun. de 1913); 12) sobre las epístolas pastorales (la misma fecha); 13) sobre la epístola a los Hebr. (24 de junio de 1914); 14) sobre la Parusía o segunda venida de Cristo en las Epístolas de San Pablo (18 de jun. de 1915: *Enchiridion Biblicum*, Roma 1927); 15) sobre la interpretación del Salmo 15, 10 s. (1 de jul. de 1933); 16) sobre la interpretación de Mt. 16, 26; Lc. 9, 25 (la misma fecha; AAS, 1933, 344); 17) condena- ción del libro de F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Canaan* (27 de feb. de 1934); AAS, 1934, 130 s.); 18) sobre el empleo de las diferentes versiones de la Vulgata en las funciones sagradas.

Fuera de la forma acostumbrada:

1) Una declaración (15 de nov. de 1921): no está prohibido añadir variantes u otro aparato crítico en las ediciones de la Vulgata (EB, 496); 2) Carta al Episcopado Italiano (20 de ag. de 1941), en que se reproducen algunas de las más recientes disposiciones de la Santa Sede sobre el estudio científico de la Sagrada Escritura (sentido literal, crítica del texto, lenguas orientales: AAS, 1941, 465-72; A. Vaccari, *Lo studio della S. Scrittura*, Roma 1943); una respuesta (22 de ag. de 1943) que exhorta a la publicación de versiones hechas sobre las lenguas originales, para que los fieles puedan conocer directamente, y por tanto más exactamente la palabra de

Dios (AAS, 1943, 270); 4) una respuesta sobre el empleo del nuevo Salterio separadamente del Breviario (AAS, 1947, 508); 5) Carta al Card. Suhard (27 de mar. de 1948) sobre las fuentes del Pentateuco y del Génesis (cf. *La Civiltà Catholica* 1948, 2, 79-81); 6) Instrucción a los Obispos y a los Superiores religiosos para la enseñanza y el estudio de la Sgda. Escritura en los Seminarios y Colegios (30 de mayo de 1950: AAS, 42 [1950], 495-509). [F. S.]

BIBL. — L. PIROT, en *DBS*, II, col. 103-113; G. PERRELLA, *Introduzione alla S. Bibbia (La S. Bibbia)*, S. Garofalo, Torino 1948, pp. 13, 18-22.32 s. (documentada), y p. 297 s.; F. S., en *Palestra del Clero* 35 (1956) 788-791.

COMUNIÓN. — v. *Eucaristía*.

CONCILIO de los Apóstoles. — En el año 49, o en el 50, desp. de J. C., se celebró en Jerusalén una reunión de los Apóstoles para decidir la cuestión de los judaizantes. Pablo y Bernabé se presentaron como legados de la Iglesia de Antioquía, donde algunos nuevos misioneros procedentes de Judea querían imponer la circuncisión y la Ley mosaica a los paganos convertidos. En la asamblea tomó Pedro la palabra para defender la causa de los que consideraban inoportuna e infundada semejante pretensión (Act. 15, 7-11), entre ellos Pablo y Bernabé. El mismo Santiago, conocido por su apego a las tradiciones mosaicas y por su eficacia en el apostolado entre los judíos, confirmó también la doctrina según la cual la salvación ya depende sólo de la fe en Jesucristo y de su gracia. Pero por razones de orden práctico surgió algunas normas que harían más asequible la convivencia entre los convertidos del paganismo y los del judaísmo: que los primeros se abstengan de todo aquello que haya sido ofrecido a los ídolos, de la fornicación, de comer carne de animales ahogados y de probar su sangre.

Dado el carácter de estas últimas prescripciones, algunos exegetas ven en el término *propheia* la costumbre de contraer matrimonios entre determinados grados de consanguinidad, más bien que el significado de fornicación. Y el texto occidental omite la mención del *suffocato*, y en cambio añade la regla de oro de la caridad: *lo que no queréis que se haga con vosotros, no lo hagáis tampoco vosotros a los demás* (Act. 15, 29). Es evidente la preocupación por dar al texto un sentido más genérico y moral.

Plenamente de acuerdo San Pablo (Gál. 2, 1-10) con la narración de los *Actos*, acentúa la importancia de la decisión fundamental sobre la no obligatoriedad de la Ley mosaica. Agrega

algunos detalles que confirman la tesis, como el hecho de tener consigo a Tito, con quien no permitió se practicase el rito de la circuncisión. [A. R.]

BIBL. — J. RENÉ, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible)*, ed. Pirot, 11-13, París 1949, pp. 206-22.

CONCORDANCIAS bíblicas. — Son colecciones de las voces (concordancias verbales) o de las ideas (concordancias reales) de la Biblia colocadas por orden alfabético con la referencia de los lugares precisos en donde están contenidos. Las concordancias verbales permiten averiguar en qué pasajes está empleado un término, para poder aquilatar su sentido, y también hallar fácilmente un fragmento cuyo emplazamiento se desconoce. Las concordancias reales ofrecen los diferentes pasajes que se refieren a una misma idea, a un episodio, etc.; lo que resulta no menos precioso para el exegeta.

Las primeras concordancias verbales tuvieron su origen en el s. XIII sobre el texto de la Vulgata, y se debieron al dominico Hugo de San Caro y a Hugo de San Victor. La primera fue revisada e impresa en Estrasburgo en 1475, pero la segunda, revisada e impresa en Amberes, no lo fue hasta 1606. Otras concordancias verbales latinas son las de Roberto Etienne (París 1555), las del jesuita Gaspar de Zamora (Roma 1627) y de los Benedictinos de Wessobrunn (Augsburgo 1751), que siguieron a la publicación de la Vulgata sixtocollección; la de F. P. Dutripion (París 1838; 8.^a ed. 1880); la de M. Bechis (Turín 1887 s.); la manual de De Raze-E. de Lachaud-J. B. Flandrin (París-Lyon 1891; 21.^a ed. París 1939), y finalmente la de los jesuitas E. Peultier-L. Etienne-L. Gantois (París 1897; 2.^a ed. 1939). Entre los compiladores de concordancias hebraicas merecen ser mencionados: Isaac Nathan (1437-45), judío provenzal; el capuchino abruces Mario Galasio (Roma 1632); el protestante Buxtorf senior (Basilea 1632); el hebreo S. Mandelkern (Leipzig 1896-1900; 2.^a ed., Berlín 1925, la mejor; ed. menor, Leipzig 1900). Entre las concordancias griegas del A. T. es excelente la de los anglicanos E. Hatch-H. A. Redpath (Oxford 1892-97; suplement. *ibid.* 1900-1906) y para el N. T. las completas de C. H. Bruder (Leipzig 1842) y de W. Moulton-A. S. Geden (Edimburgo 1897; 3.^a ed. 1920) y la manual de O. Schmoller (Gütersloh 1869; 6.^a ed. Stuttgart 1931). La primera concordancia real fue compilada por San Antonio de Padua, con miras oratorias exclusivamente (impresa en 1624). Además del *Thesaurus biblicus*, siempre de actualidad, de Ph. Merz (Augsburgo 1933 y reedición), son dignas de mención

las concordancias más científicas de G. Allot (Amberes 1577), de A. Calmet (París 1722), de G. Vespasiano (Venecia 1858) y la de M. Hagen, *Realia biblica* (París 1944). [A. R.]

BIBL. — E. MANGENOT, en *DBs*, II, col. 892-907; A. VACCARI, *Quae sit optima Vulgatae latinae concordantia*, en *VD*, 4 (1924) 245-50; A. KLEINHANS, en *Biblica*, 5 (1924) 39-48; *Id. De conc. bibl. s. Antonio... allisque fr. Minoribus sec. XIII attributis*, en *Antonianum*, 6 (1931) 273-326.

CONCUPISCENCIA. — De suyo el hebreo *ta'-wäh*, el griego *ἐπιθυμία* = deseo o ansia de un objeto cualquiera. Dícese del deseo de la sabiduría (*Eclo.* 1, 39 = LXX, 1, 26), del amor a la ley divina (*Salmo* 119, 20); Jesús lo emplea para expresar el ansia profunda con que esperó la llegada de la última cena: *ἐπιθυμία ἐπεθύμησα*, he deseado ardientemente (*Lc.* 22, 15).

Pero las más de las veces concupiscencia se refiere a deseos y ansias contrarios a la recta razón, en el campo de la siquis y especialmente de la sensualidad (*Tob.* 3, 16; *Jdt.* 12, 16; *Eclo.* 23, 6; *Ez.* 23, 16; *Col.* 3, 5).

La razón de la preferencia por este uso está en que en el N. T. la concupiscencia toma un sentido abiertamente definido y entra a modo de jalón en el dominio de la teología. Y es San Pablo su principal artífice, al establecer, aunque sin romper la unidad sustancial de la naturaleza humana, lo que podríamos llamar dos principios de acción en el hombre: la carne y el espíritu (*σὰρξ-πνεῦμα*), los cuales luchan inconciliables por destruirse el uno al otro, apoyándose cada uno en las respectivas filas de seguidores, cuales son «las obras de la carne» y los «frutos del espíritu» (*Gál.* 5, 16-25). La concupiscencia no es la tentación ni el pecado, sino aquella «ley» que, con ser repugnante a la mente, liga los miembros del hombre, es decir, su siquis, su sentimiento y su todo físico, haciéndolo esclavo del pecado (*Rom.* 7, 23). Esta «ley» de esclavitud se reveló en los miembros del hombre inmediatamente después del pecado original (*Gén.* 3, 7 ss.).

Para romper esta cadena de servidumbre y volver al pleno equilibrio del ser, es preciso renacer a una vida nueva, mediante la muerte mística, juntamente con Cristo en el bautismo, del que se resucita, igualmente con Cristo, convertido en una «nueva creatura» (*Rom.* 6, 6; *Gál.* 6, 15). [N. C.]

BIBL. — BÜCHSEL, en *ThWNT*, III, pp. 168-72.

CONFESIÓN. — Es la acusación de los pecados, hecha a Dios o a los hombres, en pú-

blico o en privado, con fórmulas generales o también particulares.

El Antiguo Testamento enseña que Dios quiere la confesión o reconocimiento de los propios pecados como condición para el perdón, y quisiera que Adán y Eva (*Gén.* 3, 11-13), Caín (*Gén.* 4, 9) y David (*II Sam.* 12-13) hubiesen reconocido su culpa ante Él. Prométese el perdón a quien confiese los propios pecados (*Prov.* 23, 13), y exhórtase a los hombres a que no sientan vergüenza en confesarlos (*Eclo.* 4, 31). El Salmista dice que él ha confesado ante Dios sus propias iniquidades y que ha sido perdonado por Él (*Salmo* 32, 5). En el *Salmo* 51, 6, David confiesa claramente que ha pecado. Faraón dice que reconoce su culpa (*Gén.* 41, 9). Nehemías (*Neh.* 1, 6) hace la confesión de los pecados del pueblo para aplacar al Señor, y los mismos israelitas reunidos en comunidad hacen confesión pública (*Neh.* 9, 2) de los pecados propios y de los de sus padres. Daniel estaba haciendo confesión de sus pecados y de los del pueblo ante Dios cuando se le apareció el arcángel Gabriel (*Dan.* 9, 20). Esdras confiesa ante Dios durante el sacrificio vespertino que es muy pecador (*Esd.* 9, 6). Los israelitas cautivos en Babilonia recomiendan a los de Jerusalén que rueguen por ellos, porque han pecado contra Dios y por eso les había perseguido hasta entonces la ira de Dios (*Bar.* 1, 13), y a esto sigue la confesión de los pecados (*Bar.* 1, 17 ss.).

La ley de Moisés prescribe la confesión de los pecados con fórmulas particulares en determinadas circunstancias. En la fiesta de la expiación el Sumo Sacerdote hacía todos los años confesión pública de los pecados de todo Israel poniendo las manos sobre la cabeza del macho cabrío (*Lev.* 16, 21). Esa confesión se hacía en términos generales. Estaba prescrita una confesión especial y determinada para el que hacía un sacrificio por el pecado o por el delito, y también para el Sumo Sacerdote por un pecado involuntario cometido en el cumplimiento de sus funciones (*Lev.* 4, 3-12); para los ancianos por un pecado de ignorancia cometido por el pueblo (*Lev.* 4, 13, 21); a los príncipes y demás por las violaciones involuntarias de la Ley (*Lev.* 4, 23-25); a todos los que, habiendo sido citados, rehusaren hacer de testigos, y a los que hubiesen tocado cualquier objeto inmundo, o que por olvido hubiesen violado los juramentos que hubiesen hecho, o que tuvieran que hacer una restitución, o que hubiesen cometido un hurto o un fraude (*Lev.* 6, 1-7; *Núm.* 5, 6 ss.). Son, pues, tres las especies de confesión que el A. T. manda se ha-

gan a Dios: a) una interna; b) una externa y general de todos los pecados del pueblo; c) una particular por determinadas culpas.

En el Nuevo Testamento son numerosos los testigos que hablan de la confesión. Todos cuantos reciben del Bautista el bautismo de penitencia confiesan sus propios pecados (*Mt.* 3, 6; *Mc.* 1, 5); no sabemos si era una confesión genérica o específica de las culpas cometidas. En el A. T. no había ningún hombre que tuviese poder de perdonar los pecados. En el N. T. se lo concedió Jesús a sus Apóstoles (*Mt.* 16, 18 s.; a Pedro; *Mt.* 18, 18; a todos los Apóstoles; cf. *Mt.* 9, 2-8; *Mc.* 2, 3-12; *Lc.* 5, 18-26). Jesús mismo perdona los pecados con extrañeza de los fariseos presentes. Al conferir el poder a los Apóstoles, Jesús no dice explícitamente que deban confesarse los pecados, pero eso va implícito en el poder que les da de perdonarlos. En Éfeso muchos convertidos por Pablo confiesan sus propios pecados (*Act.* 19, 18). Dios perdona los pecados a quien los confiesa (*I Jn.* 1, 9). Sobre estos dos casos los autores disertan si se trata o no de confesión sacramental. En el primer caso depende de la determinación del hecho de si los que se confesaban eran bautizados o no. En el segundo caso parece más probable que se tratase de un reconocimiento de los propios pecados ante Dios, y, por ende, no de confesión sacramental especial y exclusivamente. También Santiago recomienda la confesión de los propios pecados (*Sant.* 5, 16). Según algunos lo que recomienda sería el manifestarse mutuamente las ofensas que se hubiesen hecho unos a otros; según otros sería el decir los propios defectos a un hombre santo con el fin de recibir su consejo y beneficiarse de sus oraciones. Pero la opinión más probable es la que sostiene la mayoría de los exegetas y teólogos católicos, los cuales afirman que se trata sencillamente de confesión sacramental ante los ministros de la Iglesia. Ofrecense algunos textos que a primera vista parecen negar la remisión de ciertos pecados, como la blasfemia contra el Espíritu Santo (*Mt.* 12, 31), la apostasía (*Hebr.* 6, 4-6; probablemente también en *Hebr.* 10, 26; 12, 16 s., se trata de renegados, de apóstatas). Mas en todos estos lugares no se niega la posibilidad del perdón de los pecados posteriores al Bautismo, como aseguraban los montanistas y novacianos. Lo que allí se afirma es que los que han renegado de la fe no son ya partícipes de la mediación de Cristo, y después de la apostasía, dada su disposición de ánimo, es muy difícil que puedan recobrar la fe y por tanto que puedan obtener el perdón

de sus pecados. La confesión sacramental está testificada explícitamente en *Jn.* 20, 19-23; Jesús se aparece a los discípulos en la tarde del mismo día de la resurrección; los saluda, les muestra las manos y el costado, y habiendo repetido el saludo prosigue: «Como me envié mi Padre, así os envío yo (= os comunico mi poder)... Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos».

Jesús comunica a sus apóstoles el poder de dar una sentencia, como la que da un juez en el tribunal; deben, pues, juzgar si han de absolver al pecador o negarle la absolución, y esto no podrán decidirlo si el penitente no expone el estado de su alma. Jesús dice que Él ratifica en el cielo la sentencia pronunciada por el confesor-juez aquí en la tierra. [F. So.]

BIBL. — P. THEOPH. GARCÍA AB ORDISO, *Epístola a Jacobo*, Roma 1954, c. 5; P. HEINISCH, *Teología del Viejo Testamento* (trad. it.), Torino 1950, pp. 243, 255, 258, 291; J. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento* (trad. it.), Torino 1952, pp. 80, 320.

CONVERSIÓN. — Movimiento de retorno a Dios por parte de quien se ha alejado de Él por el pecado. Para obtener el perdón es necesario que el hombre se humille ante Dios, reconozca su propia culpa, se aleje del pecado y encauce sus actos hacia la acción salvadora de Dios (*II Sam.* 12; *I Re.* 21, 27 ss.; *Lev.* 5, 5; 16, 21; *I Sam.* 7, 5, etc.; en los *Salmos* penitenciales 25, 7; 32, 5; 38, 19; 41, 5; 51, 6 ss.; 65, 4; 130, 1 ss.).

Las expresiones más comunes empleadas para semejantes movimientos del ánimo son: buscar a Yavé (*II Sam.* 12, 16; 21, 1; *Os.* 5, 6; *Sof.* 2, 3), pedirle a Él (*Am.* 5, 4, 6; *Os.* 10, 12; *Is.* 55, 6), confesarse a Él (*I Re.* 8, 33, 35). Ese mismo concepto se expresa en las formas externas de llanto, lamentaciones, etc., pero ante la posibilidad de que se dé alguna ilusión, los Profetas repiten la apelación a los sentimientos internos: corazón sincero (*Am.* 5, 5; *Os.* 7, 14; *Is.* 1, 10, etc.), dirigirse hacia el bien y alejarse del mal (*Am.* 5, 14; *Is.* 1, 17; *Sal.* 34, 15; 37, 27), cambiar el tenor de vida (*Jer.* 7, 3; 26, 13), formarse un corazón nuevo (*Ez.* 12, 31), o también lavar el corazón, según el lenguaje figurado del culto (*Jer.* 4, 14), lavarse y purificarse (*Is.* 1, 16; *Ez.* 36, 25). El hombre necesita de una íntima acción personal para hallar a su Dios y volver a unirse con Él. Todas las circunlocuciones precedentes que expresan este cambio profundo están sintetizadas en el verbo hebreo *šûbh* (volver), del cual procede *šûbhâh* (= conversión, convertirse); ale-

amiento de la táctica moral seguida en lo pasado, y nueva dirección conforme al querer divino. En este término se encierra uno de los pensamientos dominantes de los Profetas (*Ani.* 4, 6. 8 ss.; *Os.* 5, 4, etc.). La conversión tiene siempre el significado de un retorno (cf. *Os.* 14, 2-5; *Jer.* 3, 12-22; 18, 11; 25, 5, etc.) que debe brotar de una decisión de la voluntad del hombre, ya que se trata de una lucha del hombre por Dios y en nombre de Dios (*Is.* 31, 6; *Os.* 14, 2 s.; *Jer.* 3, 14, 22; 4, 1; *Ez.* 14, 6; 18, 30; *Zac.* 1, 3). *Is.* (44-45) deja casi en el olvido el aspecto negativo de la conversión, para poner en evidencia el positivo, la unión con Dios (asimismo *Os.*). La conversión no es un acto sino una conducta (cf. *Ez.* 18) de vida.

El hombre no puede obrar por sí solo su conversión; y sobre esto tiene capital importancia esa insistencia de la iniciativa divina: «*Conviértete, y yo me convertiré, pues tú eres mi Dios*» (*Jer.* 31, 18), «*Sáname, y seré sano*» (17, 14; cf. *Lam.* 5, 21; *Sal.* 80, 4. 8. 20; *Zac.* 1, 3). Es Dios quien debe obrar la conversión del hombre para que ésta pueda ser real y eficaz; cf. *Os.* 6, 11; 11, 3-11; Él es quien crea el nuevo corazón e infunde un nuevo espíritu (*Jer.* 24, 7; 31, 31; 32, 39; 15, 19; 17, 14; *Ez.* 11, 19 s.; 36, 26 s.). Doble aspecto, divino y humano, de la conversión: «*Si tú te conviertes yo te convertiré...*» (*Jer.* 15, 19), y «*Conviértenos a Ti, Señor, y nos convertiremos*» (*Lam.* 5, 21). La conversión tiene también un sentido escatológico. No se trata únicamente de una doble acción divinohumana que se termine aquí en la tierra, sino de perdón y salvación, de una unión que va más allá del tiempo, llegando a ser algo perenne, fundamentada como está ya desde ahora en la divina bondad (*Jer.* 3, 19-4, 4; 31, 18 ss., etc.). La conversión es, por consiguiente, en su aspecto más profundo, el total restablecimiento de la armónica unión primitiva del hombre con su Dios.

En el Nuevo Testamento la invitación a la conversión compendia toda la predicación del Precursor (*Mt.* 4, 17; *Mc.* 1, 14; *Lc.* 3, 8), y en ella concentra Jesús la suya (*Lc.* 5, 32; *Mt.* 9, 13; *Mc.* 2, 17). Los Apóstoles invitan a sus congéneres compatriotas a la conversión (*Mc.* 6, 12).

También en el N. T. aparece la conversión en su doble aspecto, negativo (*Act.* 3, 19; 5, 31; 14, 15; 26, 18) y positivo (*Act.* 9, 35; 10, 43; 11, 18-21; 13, 38; 15, 19; 20, 21; 26, 20): arrepentirse, volverse al Señor (Jesucristo), darse a Él, creer. Es la manera de llegar a la nueva creación (v. *Recreación*), con la participación en la muerte y en la resurrección del

Redentor (*Gál.* 6, 15; *Rom.* 6, 4 ss.; 7, 6; *Ef.* 4, 22. 24). En su significado pleno y profundo — o sea unida con la fe — la conversión une al fiel con Jesucristo, porque comunica la vida de la gracia, la vida divina.

El tema profético ha cambiado de aspecto en la predicación de Jesús y de los Apóstoles, pero las líneas fundamentales continúan siendo las mismas. En *Jn.* (Evangelio y Epístolas) no aparece nunca la palabra conversión o el verbo convertirse: la conversión él la identifica con el «creer» (cf. 3, 15-18; 5, 25; 6, 40. 47; 9, 21-41; 12, 37-40. 46, etc.). La consigna de Jesucristo a los Apóstoles es la conversión de todos los pueblos (*Lc.* 24, 47), y con ella se realiza la restauración total de la humanidad; «*convertirse y creer*» (*Mc.* 1, 15). La conversión es el primer paso y el cumplimiento de la palinogénesis de la humanidad y de la creación en N. S. Jesucristo. [L. M.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, p. 289 ss.; J. BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, Paris 1950, p. 125 ss.; id., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1952.

COPTAS (Versiones). — La lengua copta procede del egipcio antiguo con influencias griegas. Consta de varios dialectos: el sahidico o tebano del alto Egipto, que es el más importante y acabó por suplantarlo a los otros; el ahmímico (de Ahmim, ciudad del alto Egipto); el subahmímico; el fajjumico (de la región de Fajjum, en el medio Egipto), y finalmente el bohaírico, el más reciente dialecto del delta del Nilo, que llegó a ser lengua literaria (s. vi-vii desp. de J. C.) y hoy es la lengua litúrgica copta.

Tenemos versiones en todos los dialectos (el mayor número de las mismas en el sahidico y en el bohaírico), llegadas a nosotros en fragmentos, que todavía carecen de una edición crítica completa que ofrezca seguridad y solidez para la crítica del texto. Las más antiguas se remontan a la segunda mitad del s. II y s. III desp. de J. C. La versión sahidica tiene precedencia sobre la bohaírica, dado que las poblaciones del alto Egipto sufrieron menos influencia helénica, lo que motivó la traducción de las versiones griegas de la Biblia al dialecto sahidico y a los otros dialectos del medio Egipto, que pronto fueron absorbidos por el sahidico. Para las principales versiones del A. T. publicadas fragmentariamente, cf. A. Vaccari, *De Textu (Inst. Biblicae)*, I, 5.^a ed., Roma 1937, p. 282 s.

La versión sahidica del A. T. (*Is.*, *Prov.*, *Ecl.*, *Ez.*) acusa la influencia de la Hexaplas; *Dan.* sigue a Teodoción; *Job* depende de los LXX antejerónimianos.

La versión copta del N. T. (sahid., bohar.) fue editada por G. Horner, *The coptic version of the N. T.* 4 vols., Oxford, 1898-1905; Id., *The coptic version of the N. T. in the southern dialect*, 7 vols., ibid. 1911-1924. El N. T. boharico concuerda, en conjunto, con los manuscritos griegos más antiguos (B), no obstante algunas añadiduras no originales. Las versiones coptas tienen un gran valor, por proceder del griego, para la historia y la crítica de los LXX y del griego del Nuevo Testamento. [A. R.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE-ST. LYONNET, *Critique textuelle*, II, París 1935, pp. 313-24.450-3.251 s. 569 s. 617 ss.

CORDERO de Dios. — Juan Bautista señala ante las turbas a Jesús como al Mesías esperado: «He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn. 1, 29-36).

La expresión puede ser alusiva al cordero pascual (Ex. 12, 3-28; I Cor. 5, 7 s.; cf. Jn. 19, 30 ss.); al cordero inmolado en el Templo diariamente, mañana y tarde (Ex. 29, 38-41); a la simple imagen de la inocencia y de la mansedumbre (I Pe. 1, 19). En el último himno del Siervo de Yavé se aplica al Mesías que expía los pecados de los hombres, sacrificándose por ellos, el símil del dócil cordero (Is. 53, 7).

Esta última conexión es la que ofrece siempre las mayores probabilidades, aun cuando no se excluya el influjo de las otras. El último himno (Is. 52, 13-53, 13) es mencionado y aplicado a Cristo muchas veces (Mt. 8, 17; Lc. 22, 37; Act. 8, 32; I Pe. 2, 22 s.; Hebr. 9, 28); el Bautista se presenta como el heraldo de quien habla Isaías (40, 3 = Jn. 1, 23). Particularmente en el IV evangelio y en el Ap. es frecuente esta aproximación a Is. 53. En el Ap. llámase 26 veces «cordero» al Mesías glorioso, a quien también se atribuyen las características que se refieren en el himno de Isaías: inmolado (Ap. 5, 6), adorado (5, 8; 7, 9 s.); los elegidos por obra suya (12, 11; 17, 14), y lavan sus vestidos en la sangre del cordero (7, 14), etc. [L. M.]

BIBL. — P. FEDERKIEWICZ, *Ecce Agnus Dei*, en V.D. 12 (1932) 41-7. 83-8.117-20.156-60.168-71; * J. ENCISO, *El cordero de S. Juan*, en Ecc. (1946) 246.

CORDERO pascual. — v. Pascua.

CORÉ. — v. Números.

CORINTIOS (Epístolas a los). — Existen dos epístolas auténticas escritas por San Pablo a la comunidad de Corinto, ciudad emplazada en el istmo del mismo nombre, evangelizada por él, probablemente entre los años 51-53.

I Corintios. Fué escrita en Efeso (I Cor. 16, 8) entre el 55 y el 57 (tal vez en la primavera del 55). Pablo, que no abandonaba nunca a sus neófitos, seguía con ansiedad desde el Asia el desenvolvimiento de la vida cristiana en la comunidad de Corinto. Eran abundantes las noticias que le llegaban a través de sus colaboradores Apolo, Aquila y Priscila, y por los miembros de la familia de Cloe (1, 11), y por Estéfana, Fortunato y Gayo (16, 17). Además de esto los mismos corintios habían dirigido una misiva pidiendo aclaraciones sobre varios puntos doctrinales y sobre la licitud de algunos usos.

Como se propone resolver esos interrogantes y corregir no pocos abusos introducidos después de haberlos dejado el Apóstol, el escrito carece de unidad rigurosa. Van sucediéndose en él los diferentes temas sobre manera preciosos, ya que describen con abundancia de datos la vida íntima de la comunidad.

Después de un exordio (1, 1-9), San Pablo se detiene a describir y a reprender a los partidos que habían surgido en la comunidad (1, 10-4, 21). Efectivamente, después de haberse ido él, llegó Apolo (judío helenista convertido) con muy buenas intenciones, haciendo mucho bien entre ellos (Act. 18, 27). Con su celo y buena oratoria suscitó un vivo entusiasmo que pronto dió origen a una escisión.

Mientras unos permanecían adheridos al Apóstol y a su predicación, otros anteponían el estilo más intelectual de Apolo a la sencillez del primer misionero, dando con ello origen a preferencias personales. A esos dos grupos de partidarios de Pablo y de Apolo se añadió un tercero, que es fácil se haya formado con la llegada de algunos cristianos evangelizados por Pedro, ya que tomaron este nombre. Otros, en fin, hastiados ya por las continuas manifestaciones de preferencias en torno al nombre de algunos de los misioneros, se proclamaron del partido de Cristo. El Apóstol Pablo se muestra sorprendido por esta manía de los corintios, que en la práctica no hacía más que destruir la unidad de la Iglesia y perturbar profundamente a la comunidad. Por eso insiste en afirmar la unidad de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo (1, 10-16), y trata de demostrar cómo la belleza y la profundidad del Evangelio no necesitan de la vana sabiduría humana (1, 17-3, 4). Luego invita a que se considere a los misioneros como colaboradores de Cristo, sin perderse en nocivas preferencias en torno a sus nombres (3, 4-4, 13). Termina anunciando la misión de Timoteo y su próxima visita (4, 14-21).

La vida licenciosa por la que era famosa

Corinto ofrece materia para los tres capítulos siguientes, en los que comienza por reprender a un incestuoso que cohabitaba con su madrastra (5, 1-13), y luego muestra la malicia de la fornicación (6, 12-20) y explica las relaciones que existen entre el matrimonio cristiano y la virginidad (7, 1-40). En una breve perícopa (6, 1-11) se condenan los litigios ante los tribunales paganos.

La cuestión sobre si sería lícito comer carnes inmoladas a los ídolos (idololátritos) es tratada con una amplitud exhaustiva (8, 1-11, 1), y el propósito de normalizar la disciplina de las asambleas litúrgicas ofrece la oportunidad de desarrollar una larga exposición sobre varios *carismas* (v.); (11, 2-14, 40), insistiendo de un modo especial en la «profecía» y en el «don de lenguas», a lo que añade un maravilloso canto a la caridad (13, 1-13), superior a todos los carismas. Otro punto de excepcional importancia es la perícopa sobre la *Eucaristía* (v.); (11, 17-34).

Otra cuestión agitada por los corintios da ocasión a un amplio desarrollo del tema de la *resurrección* (v.) de los muertos (15, 1-58), y más que las diferentes nociones sobre los cuerpos resucitados merecen notarse en este lugar la documentación tan precisa de la resurrección de Cristo y la relación íntima que media entre este acontecimiento y la suerte final de la humanidad.

La epístola termina con recomendaciones particulares para la colecta (16, 1-4) y para la buena acogida que convendrá que dispensen a sus enviados (16, 5-24).

Como puede verse, es una epístola de capital importancia: un cuadro maravilloso de historia eclesiástica. Aun cuando trata de cuestiones parciales y disciplinarias, como la relativa a los partidos, el Apóstol sabe elevarse a consideraciones generales y de gran interés doctrinal. Por eso en esta epístola se encuentran las pruebas escriturísticas de no pocas partes de la teología sacramental (indisolubilidad del matrimonio con el conocido privilegio paulino; Eucaristía), de la Cristología, de la escatología, del tratado sobre el Espíritu Santo, cuya divinidad se afirma en ella (2, 10 s.; 12, 4-11). El documento tiene también notable interés para la liturgia, especialmente por la mención de los «ágapes». Por último la excomunión lanzada contra el incestuoso (5, 3-5) constituye el ejemplo más antiguo de tal usanza jurídica de la Iglesia.

Literariamente está presentada con ropaje griego y en un estilo muy estimable. Bajo este aspecto ocupa, en general, un puesto privilegiado entre las epístolas paulinas. Su autenti-

cidad está ampliamente documentada por testimonios antiquísimos y por la misma crítica interna.

II Corintios. Es objeto de hipótesis y de discusiones la relación que pueda haber entre la 1.ª epístola y la 2.ª a los Corintios, porque desconocemos los acontecimientos intermedios. Muchos exegetas las consideran como consecutivas, pero entre los modernos se admite como probable la existencia de una epístola intermedia que debió de perderse (cf. *II Cor.* 2, 3 s. 9; 7, 8; San Pablo escribió a los corintios en momentos de angustia una epístola ruda, violenta, de lo cual parece que se arrepintió; pero la primera que conocemos no tiene, por cierto, ese carácter) y la de un viaje intermedio del Apóstol a Corinto (*II Cor.* 12, 14; 13, 1 s.). Parece ser que se trató de una visita breve, y señalada con un recuerdo desagradable (cf. *ibid.* 2, 1; 12, 21; 13, 2). De nuevo en Éfeso Pablo dió a conocer a los corintios el proyecto de una nueva estancia más prolongada en su ciudad. Pero habiendo llegado a su conocimiento las disensiones de Corinto y la actividad de los sembradores de discordias y de sus detractores, envía allí a Tito confiando hallar una solución pacífica para los numerosos problemas. Cuando sobrevino el tumulto de Éfeso con la consiguiente huida del Apóstol, éste pasó a Macedonia, donde encontró a Tito que regresaba de su misión.

El informe de este fiel cooperador tranquilizó un tanto a Pablo que, hallándose sumido en profunda angustia a consecuencia de los últimos acontecimientos de Éfeso y de las noticias de las diferentes comunidades, se imaginaba que el mal de Corinto era mucho más grave de lo que era en realidad. Entonces escribió la presente epístola personalísima, en la que alterna el tono de una ternura paternal con un reproche más duro, y las protestas de humildad de Pablo contrastan con la enérgica defensa de su apostolado, en nada inferior al de los Doce.

Esta larga epístola se divide en tres partes, no obstante los rápidos tránsitos a argumentos diversos. En la primera parte, después de un bellísimo exordio (1, 1-11) se lee una larga apología (1, 12-7, 16). El primer malentendido que conviene aclarar es la acusación, calificable de pueril, de haber cambiado irrazonablemente el plan de los viajes apostólicos (1, 12-2, 4). Pablo explica que el aplazamiento de su visita ha sido motivado por un sentido de caridad. Lo ha aplazado por evitarse a sí y a los mismos corintios una entrevista humillante, ya que los muchos enredos que serpenteaban por entre la comunidad le habrían obligado a tomar una ac-

itud contraria a su corazón de padre. No se trata, pues, de una imperdonable ligereza del Apóstol. Delicadamente hace referencia a un hombre que había ofendido al Apóstol, y se alegra de que la misma comunidad haya adoptado providencias punitivas contra el maligno, pero ruega que se obre con gran caridad, una vez que ya se ha arrepentido (2, 5-11). Descubriendo el corazón a los corintios, Pablo recuerda la turbación de que fué víctima después de su huida de Efeso, y el consuelo que experimentó al encontrarse con Tito en Macedonia (2, 12-17).

Luego pasa a tratar, de un modo más general, de la sublimidad del apostolado (3, 1-4, 6), haciendo ver la relación que tiene con el Espíritu. Este fragmento contiene también la prueba de la superioridad de la revelación del Nuevo Testamento respecto de la del Antiguo y el conocido antagonismo que hay entre la letra y el espíritu. A manera de conclusión añade el Apóstol una reflexión en la que pone en evidencia el contraste (4, 7-5, 10) que existe entre la alta dignidad y las miserias de la humana naturaleza: es el antagonismo que existe entre la carne y el espíritu, entre el hombre interior y el exterior. Luego vuelve a precisar el fin y la causa de su ministerio apostólico (5, 11-7, 1), recordando una vez más sus relaciones con la comunidad y la misión de Tito (7, 2-16).

En la segunda parte (8, 1-9, 15) se desarrolla un argumento enteramente diverso. El Apóstol, que se ha determinado a hacer un viaje a Jerusalén, desea presentarse a la Iglesia madre llevando una prueba palpable del agradecimiento y de la caridad de las comunidades nacidas fuera de Palestina. En Macedonia se ha procedido ya a hacer una colecta en favor de los pobres de Jerusalén. Pablo recuerda el compromiso adquirido por los corintios (I Cor. 16, 1-4) y les recomienda que muestren gran solicitud en el cumplimiento de dicho propósito (8, 1-15). Luego hace una recomendación de Tito y de su compañero, que recibieron el encargo de promover esta obra de caridad (8, 16-9, 5). Ya desde que comenzó la exposición de este asunto, pero sobre todo en la parte final (9, 6-15), se eleva Pablo a un plano sobrenatural, mostrando toda la belleza y el valor de este acto de caridad.

Parecía que la epístola entraba ya de lleno en un argumento práctico para poner con ello el punto final, pero no es así, pues nos encontramos ante una tercera parte (10, 1-13, 10) que reanuda la polémica, a veces mordaz. Contra su voluntad, pero empujado por la necesidad de defender la causa de Dios, desmiente una a una

las principales calumnias que sus enemigos judaizantes iban esparciendo en contra suya. Describe su apostolado, que lleva la marca de la continua asistencia de Cristo (10, 1-11) y tiene su campo bien deslindado (10, 12-18). Contra los que trataban de desacreditarle entre los hermanos, comparándole desfavorablemente con los otros Apóstoles, que, según ellos, eran los únicos auténticos, Pablo protesta indignado presentando un resumen de las diferencias que median entre la conducta de los otros y la suya (11, 1-15). Luego describe su vida de lucha continua y de padecimientos juntamente con los dones extraordinarios recibidos de Dios, con lo cual muestra su pleno derecho a equipararse en todo a los otros Apóstoles (11, 16-12, 10). Acaba excusándose de esta apasionada autodefensa que está justificada por el fin que a ella le mueve (12, 11-13, 10). El epílogo contiene los saludos de costumbre y una fórmula de bendición que constituye uno de los testimonios más explícitos de la Trinidad.

No hay dificultad especial en precisar el lugar y el tiempo de la composición. Son muchos los indicios que mueven a pensar que fué escrita en Macedonia. Teniendo presente la cronología general de la vida del Apóstol, su fecha puede oscilar entre el 57 y el 58, y hay mayores probabilidades en favor de la primera.

Mientras la I Cor. es un documento de primer orden para el conocimiento de la vida íntima de la comunidad, II Cor. nos muestra de un modo maravilloso el alma de Pablo, sus penas, sus gracias extraordinarias, la oposición que le acarreo su actividad. También es utilísima para la teología dogmática la II Cor. La fórmula trinitaria final es perfecta; el parangón entre el Antiguo y el Nuevo Testamento está desarrollado con tal profundidad, que es como un preludio de la epístola a los Hebreos; expónese la doctrina de la Redención y se alude en forma sugestiva al juicio particular (5, 10).

Todos reconocen la autoridad de la epístola, a no ser unos cuantos críticos radicales que rechazan sin fundamento todos los escritos paulinos.

En cuanto a la conexión de los cc. 10-13 con los precedentes, es de notarse que, si en la primera parte predominan expresiones afectuosas, tampoco faltan recriminaciones severas (1, 13; 15, 12; 20-6, 1, 12). Por otra parte también en los cc. 10-13 se revela el corazón tiernísimo del Apóstol (11, 2-11; 12, 15). Muchas ideas se corresponden en la primera parte y en la tercera, y no hay nada que induzca a creer que se haya cambiado el fondo histórico. Después de un cuidadoso examen se saca en conclusión que

ya en la primera parte hay alusiones más o menos latentes a todas las calumnias contra las cuales se defiende Pablo en la tercera con tanta insistencia y firmeza. Están lejos de ser raras las alusiones a una oposición a su apostolado (1, 12, 17 ss.; 2, 12-17; 3, 1; 4, 3; 5, 12-16). Las múltiples alabanzas dirigidas a la comunidad no disipan las sombras de los desórdenes (1, 3 ss.; 2, 5, 6, 9; 6, 1, 11-7, 3). Abundan las señales de una apología del Apóstol (1, 11-14, 13 ss.; 2, 14-17; 3, 2). Es justo que el Apóstol manifieste su gozo si se ha corregido algún incidente desagradable (7, 4-16), pero eso no quiere decir que en adelante todo fuese ya normal en la comunidad. Subsisten otras dificultades que se van allanando, y que el Apóstol reprueba enérgicamente en la tercera parte, después del paréntesis que se ocupa de la colecta que tan a pecho había tomado San Pablo. Los enemigos y calumniadores de Pablo no merecían otra cosa que ser desenmascarados sin compasión. Y Pablo lo hace, pese a que lleva consigo la manifestación de secretos íntimos: lo hace por amor a los corintios, que no estaban abandonados a merced de sobornadores, intrusos y libertinos.

Ninguno de los testimonios del texto (manuscritos, versiones) ofrecen apoyo para negar o discutir la autenticidad del fragmento. Todos suponen la unidad del escrito. [A. P.]

BIBL. — E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1934; Id., *Seconde Epître aux Corinthiens*, ibid., 1937; J. HUBY, *Première Epître aux Corinthiens*, ibid., 1946; H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1949; V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Torino 1951, pp. 253-509.

CORNELIO centurión. — v. *Actos de los Apóstoles*.

CORRECTORES bíblicos. — Son trabajos críticos de los siglos XIII-XIV destinados a eliminar los errores introducidos en el texto latino de la Vulgata que se usaba en la Universidad de París, profundamente alterada por negligencia de los copistas, por la mezcla arbitraria de lecciones de las antiguas variantes latinas y por las correcciones arbitrarias de los doctos (Alcuino, Teodulfo y otros). Distingúense dos especies de correctores: los unos anotan al margen, juntamente con el texto bíblico, las lecciones que deben rechazarse, aceptarse o corregirse; los otros contienen, sin el texto bíblico, únicamente las lecciones que han sido expurgadas más detenidamente, además de la indicación de las autoridades del texto. Todos son debidos a maestros de la Universidad: Hermanos Predicadores y Hermanos Menores.

Correctores de los Dominicos: el Senonense, refutado por los mismos Dominicos; el de Hugo de San Caro, representado en el cód. Vaticano Ottoboniano 293. La conformidad del texto con los manuscritos auténticos de la Vulgata jeronimiana apenas está asegurada, porque se recurría al texto hebreo y al griego.

Correctores de los Franciscanos: el Sobornicum (cód. 15.554 de la Biblioteca Nacional de París) atribuido a Guillermo el Bretón y muy afín a los dominicanos; el de Guillermo de Mara (cód. Vat. Lat. 346); el de Gerardo de Hoyo (cód. Vat. lat. 4240), realizado, lo mismo que el precedente, según los rectos principios de la crítica del texto (conformidad con la Vulgata, y también con los textos originales).

La aportación de los correctores a la enmienda de la Vulgata fué insignificante, debido al carácter privado de la iniciativa y de la impericia o negligencia de los amanuenses. [A. R.]

BIBL. — E. MAGENOT, en *DB*, II, col. 1022-25; A. VACCARI, en *Institutiones biblicae*, I, 5.^a ed., Roma 1937, p. 311 ss.

COSMOGONIA bíblica. — v. *Hexameron*.

CREACIÓN. — Los numerosos fragmentos de la Sgda. Escritura que se refieren a la creación son agrupados comúnmente (desde Vacant [*DB*, II, 1101-05] en adelante; cf. BRLK, II) de este modo:

1) Todo lo que existe: el universo visible e invisible, y cuanto hay en él, es obra de Dios y sólo de Dios. Esta verdad está afirmada repetidas veces en el Génesis y en el Apocalipsis. «En el principio creó Dios el universo» (*Gén.* 1, 1); cielo y tierra se dicen por el cosmos entero.

Frecuentemente en el Salterio: «Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos — y todo su ejército por el aliento de su boca. «Dijo Él, y fué hecho; — mandó, y así fué» (*Salmo* 33 [32], 6, 9). «Tuyo es el día y tuya es la noche; — tú estableciste la luna y el sol» (74 [73], 16). «Suyo es el mar, pues Él lo hizo» (95 [94], 5); cf. 102 (101), 26; 119 (118), 90 s. «Hacedor de cielos y tierra, — del mar y de cuanto en ellos hay» (146 [145], 6). Los Profetas se fundan en *Gén.* 1-2 para celebrar la omnipotencia creadora de Dios (cf. *Am.* 4, 13; 5, 8; 9, 5 ss.). «El con su poder ha hecho la tierra, — con su sabiduría cimentó el orbe, — y con su inteligencia tendió los cielos» (*Jer.* 10, 12; cf. 51, 15). Pero especialmente *Isaías* cc. 40-56; y más en concreto 44, 6-46, 13. «Yavé es Dios eterno, — que creó los confines de la tierra» (*Is.* 40, 28). «Así dice Yavé, — que creó los cielos y los tendió, — que formó la tierra y sus frutos, — que da a

los que la habitan alimento» (42,5). «Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo: —yo, yo solo desplegué los cielos— y afirmé la tierra» (44, 24). Y lo mismo en los otros libros del Antiguo Testamento: «Tú, oh Yavé, eres único; tú hiciste los cielos de los cielos y toda su milicia: la tierra y cuanto hay en ella; los mares y cuanto en ellos hay; tú das vida a todas las cosas». (Neh. 9, 6).

«A ti te sirve la creación entera, — porque tú dijiste y todo fué hecho — enviaste tu aliento y él lo vivificó» (Jdt. 16, 17). En los libros sapienciales se celebra el atributo divino que presidió a la creación, la sabiduría (cf. Prov. 8, 22-32; Sab. 7, 21-8, 19; Eclo. 39, 20-40, 1). La creación y sus maravillas se describen en Job 9, 5, 10; 26, 7, 14; 38-42. «Dios de los padres, que con tu palabra hiciste todas las cosas — y en tu sabiduría formaste al hombre (Sab. 9, 1). «Voy a traer a la memoria las obras del Señor — Por lo palabra del Señor existe todo, — todo cumple su voluntad según su ordenación (Eclo. 42, 15; cf. 43, 37 «el Señor ha creado todas las cosas»).

Dios, creador del universo en el credo, de la iglesia primitiva (Act. 4, 24; 14, 15; 17, 24). «Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible» (Hebr. 11, 3). Digno eres, Señor, Dios nuestro — de recibir la gloria, el honor y el poder —; porque tú creaste todas las cosas — y por tu voluntad existen y fueron creadas» (Ap. 4, 11).

2) Dios ha creado de la nada, mediante su omnipotencia. Dícese expresamente en II Mac. 7, 28: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios». Se presupone, a veces expresamente, en los textos que ahora hemos citado. En Gén. 1, 1, Dios crea todo el universo, y por tanto nada preexistía. El verbo *bara'* de suyo expresa que el mundo es fruto de la omnipotencia divina. Aparece 47 veces en la Biblia (forma *qal* y *nifal*), y siempre para expresar una acción divina, una intervención fuera del orden natural. Es empleado para significar la producción de la tierra (Gén. 1, 21; 2, 3 s.; Is. 40, 28); la producción del cielo (Is. 45, 18); la producción de la vida de los animales (Gén. 1, 21); la producción del hombre (Gén. 1, 27; 5, 1 s.; 6, 7; Is. 45, 12; Ecl. 12, 1); la realización de milagros (Ex. 34, 10). El contexto determina que aquí el verbo *bara'* está empleado en un sentido particular de «crear» y «crear de la nada»: «en el sentido pleno de la primera creación, antes de la cual está la nada» (Procksch).

La construcción «Cuando Dios empezó a crear, la tierra era soledad y caos... — dijo: Haya luz, etc.», parece expresar la creación segunda. Pero esa construcción (berēšit berō', infinitivo constructo), posible en cuanto a la sintaxis, no está atestiguada en ningún manuscrito masorético ni en ninguna versión. Gén. 1, 1 es la introducción sintética a lo que sigue en todo el capítulo. Además, la frase *tōhū wābōhū*, traducida por «soledad y caos» podría ser también una descripción popular de la nada. Teodoción la traduce por «vacuidad y nada».

Según Sal. 33, 9; Jdt. 16, 14; Eclo. 42, 15 bastó una orden de Dios para crear, y en ello muchos exegetas, incluso católicos, ven, y con razón, cuando menos una alusión a la creación de la nada. El Nuevo Testamento lo expresa decididamente en Hebr. 11, 3; Rom. 4, 17; a Dios y a Cristo se les llama «primer fundamento y creador de todo ser»: «De él y por él son todas las cosas» Rom. 11, 36; I Cor. 8, 6; Col. 1, 15 s.; Jn. 1, 3: «En el principio era el Verbo... (ἦν el imperfecto expresa la eternidad, la vida continuada indivisa); todas las cosas fueron hechas por medio de él» (ἐγένετο, el principio, el hacerse en un momento dado del tiempo).

La expresión de la Sab. 11, 18 «(Dios) creó el mundo de la materia informe» ἐξ ἀμόρφου ὕλης, tomada por la filosofía griega quiere traducir al lenguaje entonces en uso la *tōhū wābōhū* de Gén. 1, 2, a la que se refiere sin ambages. Si bien se considera el contexto, el autor habla de la creación de los seres vivientes, o de la segunda creación, como suele decirse: de separación y de ornamento. Este caos o materia informe había sido ya creado por Dios: Gén. 1, 1, del mismo modo que las *tinieblas* de que también habla Gén. 1, 2 (Is. 45, 6 s.); cf. Sab. 1, 14; 11, 26 (J. Weber, *La Ste. Bible*, ed., Piret 6, 1946, 475 s.).

3) Más aún: Dios creó al principio del tiempo. A la aparición de lo creado, por obra de Yavé, opónese la eternidad de Dios, la pre-existencia y la sabiduría de Cristo: (Jn. 1, 1, 3); «Antes que los montes fuesen y se formase la tierra... eres tú, oh Dios, desde una eternidad a otra eternidad» (Sal. 90 [89], 2). «Túvome Dios — dice la sabiduría personificada —, como principio de sus actos ya antes de sus obras... antes de los abismos...» (Prov. 8, 22-32). Y en el Nuevo Testamento: «Ahora tú, oh Padre, glorifícame con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiera (Jn. 17, 5), cf. Ef. 1, 4 «Nos eligió antes de la constitución del mundo».

4) La creación es una obra buena que res-

ponde al plan divino y es fruto de la Sabiduría divina. Gén. 1, 31; Eclo. 39, 33; Sab. 1, 13 s.). «¡Cuántas son tus obras, oh Yavé, y cuán sabiamente ordenadas!» (Sal. 104 [103], 24; Prov. 3, 19; Jer. 51, 15; Eclo. 16, 26-29; 42, 21, 26).

5) Dios creó con absoluta libertad (Sal. 135 [134], 6; Dan. 4, 32; «Hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Ef. 1, 11; Ap. 4, 11), y para gloria suya (Eclo. 17, 7 s.; Rom. 11, 36; «De Él [Dios], por medio de Él, y para Él (fin) son todas las cosas»). Y los hombres deben elevarse de lo creado al Creador: Sab. 13, 1-9; Rom. 1, 19 ss.

Finalmente, hácese confesión de la divinidad de Jesucristo cuando en el Nuevo Testamento se le llama creador: Jn. 1, 1-3; «(Cristo) es el primogénito de toda creatura porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados y las Potes- tades — todo fué creado por Él y para Él» (Col. 1, 15 s.). Para la narración bíblica Gén. 1, v. *Hexameron*; para la creación del hombre, v. *Adán*. [F. S.]

BIBL. — F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2.^a ed., Torino-Roma 1948. pp. 3-84; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (trad. it.; La S. Bibbia, S. Garofalo), Torino-Roma 1950. pp. 156-68.

CRISTIANO. — Los discípulos de Jesús (en el N. T.: elegidos, Rom. 8, 33, etc.; discípulos, Act. 9, 26; hermanos, Act. 2, 29, 37; santos, Rom. 8, 27; 15, 25; creyentes, Act. 5, 14), fueron llamados cristianos por los gentiles de Antioquía (h. 43 desp. de J. C.), conforme a una costumbre común (cf. Caesariani, Pompeiani, Ἡρωδιανοί = Mt. 22, 16) = seguidores de Κριστός, considerado como nombre propio de persona en vez de simple apelativo: el Mesías, el Cristo.

Los judíos los llamaban despectivamente *nazarenos* (Act. 24, 5). El término cristiano tuvo aceptación también en Act. 26, 28, en labios de Agripa, y en I Pe. 4, 16; ya en Roma (en el 64) eran llamados así los fieles (Tácito, Ann. XV, 44); en el s. II se hizo de uso general entre los mismos fieles.

Chrestianus es una deformación popular (Suetonio, Nero 16; Claud. 25), que se deriva del χριστιανός (η por ι).

Por error o por sentimientos de piedad algunos Padres hicieron provenir el nombre cristiano de Κρηστός, «bueno, excelente» (Tertuliano, Apolog. 3; San Justino, Apol. I, 4; Clem. de Alej., Strom. II, 4). [F. S.]

BIBL. — H. LECLERCQ, en DACL. III, col. 1464-78; A. FERRUA, en La civ. Cattolica 1933. II, p.

552 ss.: 1933, III, p. 13 ss.: J. RENÉ, *Les Actes (La Sre. Bible, ed. Pirot, 11)*, París 1949. pp. 169 s. 331.

CRISTO. — v. *Mesías*.

CRÍTICA bíblica. — Crítica, en general, es el arte de distinguir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo espurio. Aplicada a una obra literaria, es el arte que se propone cerciorarse de su autenticidad (si de veras pertenece al autor a quien comúnmente se atribuye), de su integridad, de su historicidad y de su identidad con el contexto primitivo. Se basa en un doble orden de criterios: *criterios externos*, es decir, los testimonios históricos de la tradición respecto de una obra dada; *criterios internos* (estilo, fuerza de lenguaje, contenido, detalles históricos o geográficos, etc.). Es evidente que los más decisivos serán los primeros, ya que la evolución de los segundos depende muy a menudo de apreciaciones subjetivas; con todo, éstos podrán aducir un excelente argumento de confirmación (*Providentissimus Deus* de León XIII, en EB, 119). Desde el siglo precedente (el primero en usar tal terminología fué J. G. Eichorn, *Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 2.^a ed., 1787) existe el uso de dividir la crítica en *crítica inferior* (crítica humilior o inferior) y *crítica alta* (crítica sublimior o altior). La primera, o *crítica textual*, se ocupa de la restitución fiel del texto, en cuanto sea posible, tal como salió de las manos del autor; la segunda, o *crítica literaria*, estudia la figura del autor, el tiempo en que vivió, su ambiente cultural, la autenticidad del libro, la integridad, el género literario, etc. Un tercer género de crítica es la *crítica histórica*, que averigua la veracidad o falta de veracidad de los hechos narrados. Pero ordinariamente va incluida en la crítica literaria.

Todo este procedimiento aplicado a la Biblia es precisamente lo que se llama *crítica bíblica*, que otros llaman *crítica sagrada* (desde el siglo XVII, especialmente los protestantes). Y tiene su explicación natural, puesto que la inspiración no ha suprimido las facultades humanas sino que las ha elevado y aplicado a escribir. En otros términos: Dios se ha expresado con un determinado lenguaje humano, común a un determinado ambiente cultural. A esto hay que añadir que la transmisión del texto sagrado ha seguido inevitablemente las tristes vicisitudes de cualquier otro manuscrito (correcciones, variaciones, omisiones, etc.). Por todas estas razones la *crítica bíblica* no sólo es útil sino *necesaria*. Un texto sólo tendrá valor dogmático cuando esté asegurado críticamente. El famoso

comma (v.) de San Juan (1 Jn. 5, 7 s.), p. ej., no podrá alegarse como prueba del misterio de la Santísima Trinidad, porque la crítica textual demuestra que no es auténtico.

Lo mismo que para la exégesis (v. *Hermenéutica*) así también para la crítica bíblica se debe tener presente: 1) que la Biblia es un libro inspirado en todas sus partes auténticas y que están inmunes de cualquier error; 2) que la Iglesia es su único intérprete autorizado; 3) que jamás podrá haber contraste entre los resultados de la verdadera crítica y la Revelación propuesta por el Magisterio auténtico.

No obstante estas aparentes limitaciones, queda a la crítica un amplísimo campo para el libre y prudente ejercicio de su arte: «Pocas son las cosas cuyo sentido ha declarado la Iglesia con su autoridad, y no son más numerosas aquellas sobre las cuales contamos con el unánime sentir de los Padres» (*Divino Afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 [1943] 319).

Tan lejos de la verdad está aquello de Loisy cuando escribe que «la idea de una Escritura puramente divina e interpretada siempre por una autoridad inmutable, depositaria de un dogma, excluye toda exégesis crítica e histórica de la Biblia» (*Simplex reflexión sur le décret du S. Office*, 1908, p. 29), que, al contrario, la Iglesia ha tributado grandísimo honor a estos trabajos de crítica «desde los primeros siglos hasta nuestros días» (Pío XII, *ibid.*, 308). Baste recordar aquí el colosal trabajo de las *Hexaplas* de Orígenes, la obra de recensión de Luciano de Antioquía y de Hesiquio de Alejandría; el trabajo de revisiones y de traducciones de San Jerónimo; los sabios consejos de San Agustín cuando escribe: «Debe ante todo aplicarse a corregir los códices la diligencia de los que ansían conocer las divinas Escrituras, a fin de que los incorrectos cedan el puesto a los auténticos» (*De doct. Christ.*, 2, 21 PL 34, 46). También a la alta crítica se la ha hecho dar sus frutos. Orígenes, al advertir la diferencia de estilo y de idioma en *Hebr.* en relación con las otras epístolas paulinas, lanza la hipótesis, muy corriente en nuestros días, de que esa epístola, si bien pertenece a San Pablo, ha sido encomendada a otros para su redacción. Teodoreto de Ciro planteaba el problema de las fuentes de *Judit*, *Reyes* y *Paralipómenos*. Más adelante Alcuino hará una recensión de la Vulgata. El Concilio de Trento ordenará que se prepare una edición más correcta de la misma Vulgata, lo cual fué ejecutado principalmente por Sixto V y Clemente VIII (1590, 1592, etc.). El mismo Sixto V promovió incluso una excelente edición crítica de los Setenta (1586). Y actual-

mente tenemos la monumental edición Beneditina de la Vulgata, todavía incompleta.

Débase a un católico, el Oratoriano Richard Simon, el haber iniciado la alta crítica sagrada moderna con su *Histoire critique... du V. T.* (París 1678, etc.) y otras obras relativas al Nuevo Testamento. También a un católico se debe la aplicación al Génesis de la teoría de las fuentes: el médico J. Astruc (1753). Lo que ocurrió fué que en el s. XVIII el racionalismo, entonces de moda, se apropió la crítica para demoler toda idea de lo sobrenatural en la Biblia. Los libros sagrados fueron considerados como puramente humanos, de composición muy reciente. La religión contenida en ellos no sería más que una evolución natural del fetichismo al monoteísmo, etc., estimulada por los profetas. Moisés no es autor del Pentateuco; los Evangelios y las mismas epístolas de San Pablo son posteriores al s. II, si es que el mismo Cristo existió (J. Wellhausen, D. Strauss, F. C. Baur, B. Bauer, Renán, Couchoud, Loisy, etc.). Todas estas demoliciones engendraron, naturalmente, desconfianza en la crítica para defender la Biblia, razón por la cual muchos católicos se mostraron desconfiados respecto de ella. Fueron precisos los esfuerzos de algunos valientes, y principalmente la autoridad de León XIII, que exhortaba a los exegetas a que fuesen «doctores atque exercitadores in vera artis criticae disciplina» (*Providentissimus Deus* EB, 119), para reconciliar a los investigadores católicos con la crítica, para hacer que sirviera no ya para destruir sino para construir. El actual pensar de la Iglesia sobre la cuestión está autorizadamente expuesto en las dos grandes encíclicas de Pío XII, *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*, así como en la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard (16 de enero de 1948). En estos documentos invítase enérgicamente a los católicos a que se sirvan de la crítica textual así como de la literatura.

Crítica textual. — «Actualmente este arte que suele llamarse crítica textual y que en las ediciones de escritores profanos se emplea laudablemente y con fruto, aplícase con pleno derecho a los Libros Sagrados, a pesar de la reverencia debida a la palabra de Dios, ya que lo que ella se propone es restituir con toda la precisión posible el texto sagrado a su estado primitivo, purificándolo de las deformaciones en él introducidas por las torpezas de los copistas, y librándolo de las glosas y lagunas, de los traslucos de palabras, de las repeticiones y de otros defectos de todo género que suelen infiltrarse en escritos que han sido transmitidos

a mano a lo largo de los siglos. Es cierto que de unos decenios a esta parte ha habido muchos que han abusado de esta crítica aplicándola arbitrariamente... Pero apenas hace falta advertir que hoy ese arte ha alcanzado tal firmeza y seguridad de normas, que con facilidad se puede descubrir su abuso, y con los progresos conseguidos se ha convertido en un precioso instrumento apto para propagar la palabra divina con mayor exactitud y pureza» (*Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 [1943] 307 s.).

Ha de observarse que, por más que tienda al mismo fin, es diferente la fisonomía de la crítica textual según se aplique al Antiguo Testamento o al Nuevo. Los manuscritos del A. T. no son numerosos, son todos bastante recientes (siglos VIII-IX, exceptuados el papiro de Nash y los manuscritos del Mar Muerto), y, cuando más, reproducen un mismo arquetipo, por lo que las variantes son pocas y de poca monta. Un texto hebreo antemasorético, notablemente divergente en algunos pasajes, está representado a su vez en la versión griega de los LXX y en la Peshita siríaca, que por eso tienen tanta importancia para la crítica textual del A. T. Por lo demás, sabemos que los hebreos se preocuparon por mucho tiempo de fijar el texto en consonantes de la Biblia (ss. I-IV después de J. C.), y que los masoretas fijaron más adelante el texto con vocales (ss. V-VIII). En consecuencia, si después de confrontar un pasaje con las antiguas versiones no ofrece un significado satisfactorio, puede recurrirse a las conjeturas, que serán tanto más aceptables cuanto menos se aparten de las consonantes ofrecidas por el texto.

El campo de las conjeturas es más limitado para el N. T.; pero no por eso resulta más fácil el trabajo, pues al darse el fenómeno inverso, es decir, un excesivo número de testimonios escritos, no siempre coinciden entre sí (papiros, códices, versiones, citas patrísticas, etcétera). Baste decir que, entre totales y parciales, tenemos cerca de 4.280 manuscritos del N. T.; 212 son códices uniciales y 51 papiros, mientras que de la obra profana más copiada en la antigüedad, la *Ilíada*, sólo se cuentan 190 manuscritos. Muchos son antiquísimos — el códice B, p. ej., es del s. IV — y por lo mismo cercanos al original; y hay incluso algún papiro que es contemporáneo o casi contemporáneo, como, p. ej., el papiro Rylands 457, que es de los primeros decenios del s. II. Con tal abundancia de manuscritos es fácil comprender que también las variantes son numerosísimas (cerca de 200.000 entre 150.000 palabras

de texto), pero casi en toda su totalidad son insignificantes (simples transposiciones de palabras, etc.): sólo unas quince tienen cierta importancia. Podemos, pues, estar tranquilos respecto de la autenticidad crítica sustancial de ambos Testamentos.

Crítica literaria. — También sobre la crítica literaria exhorta vivamente Pío XII a los católicos a cultivarla: «Por tanto el intérprete ha de procurar no olvidar las nuevas luces que las modernas investigaciones hayan aportado y discernir cuál ha sido la índole propia del autor sagrado, cuáles las condiciones de su vida, en qué tiempo ha vivido, qué fuentes, escritas u orales ha empleado, de qué formas de decir se ha servido. Así podrá conocer más exactamente quién habrá sido el hagiógrafo y qué habrá querido decir en el escrito» (*Divino afflante Spiritu*, *ibid.*, 314).

La crítica literaria deberá, pues, estudiar principalmente tres cuestiones: 1) la autenticidad y la integridad del libro; 2) las fuentes de información; 3) los géneros literarios. Es evidente que la solución de estos tres problemas es fundamental para una exégesis recta. Más aún: el valor histórico de un libro o de un hecho está íntimamente ligado con esos mismos problemas. Así, p. ej., en lo tocante a la autenticidad literaria, no es indiferente el que Moisés sea o no el autor del Pentateuco, pues de haber sido escrito en el tiempo de la cautividad o poco antes, como piensan los críticos, resultaría mancillada la historicidad de los hechos que en él se describen. Otro tanto hay que decir de los Evangelios, de San Pablo, etc. Si el autor del cuarto Evangelio no es San Juan el Apóstol, su historicidad resultaría muy problemática. Pero téngase muy en cuenta que si la Iglesia ha definido la autenticidad canónica o dogmática de todos los libros sagrados «cum omnibus suis partibus» (comprendidos, por tanto, *Mt.* 16, 9-20; *Lc.* 22, 43 s.; *Jn.* 7, 53-8. 11, y las partes deuterocanónicas de *Est.* y de *Dan.*), nada ha definido respecto de la autenticidad literaria de los mismos. Mas queda asentado el hecho de que en lo tocante a los reflejos, incluso dogmáticos, de la cuestión, la Iglesia ha intervenido autoritativamente, mediante la Pontificia Comisión Bíblica, para dirimir algunos problemas intrincados de la autenticidad literaria (Pentateuco, cuatro Evangelios, Epístolas Pastorales, Epístola a los Hebreos, etc.). Pero al tomar esas medidas la Iglesia deja siempre una larga serie de posibilidades dentro de las cuales puede siempre hablarse legítimamente de autenticidad. Así, por ejemplo, aun cuando Moisés no hubiese es-

crito el Pentateuco en todos sus detalles, y se hubiese servido incluso de secretarios, el libro es sustancialmente suyo, ya sea como autor, ya como legislador (*Carta al Card. Suhard*, en *AAS*, 40 [1948] 46 s.). Otro tanto hay que decir respecto de *Hebr.*

No tiene menor interés la otra cuestión sobre el uso de fuentes, orales o escritas. Difícilmente puede negarse, p. ej., que Moisés haya aprovechado documentos anteriores, procedentes quizá de sana planta y trasladados a su libro. Nada hay de extraño que se sirviera aposta de fuentes paganas, con la condición de admitir que, de haber sucedido esto, la inspiración «en la elección y en la valoración de aquellos documentos les habría librado (a los hagiógrafos) de todo error» (*Humaní generis*, en *AAS*, 42 [1950] 327). De todos modos ha de evitarse el atribuir a diversidad de fuentes lo que podría explicarse teniendo en cuenta la existencia de costumbres y géneros literarios (v.) diferentes de los nuestros. El estudio de los géneros literarios nos proporcionará, sin duda, muy gratas sorpresas y contribuirá poderosamente al progreso de las exégesis modernas. He ahí por qué el Papa advierte al investigador católico cómo no ha de olvidar que en este aspecto de su oficio no puede haber descuido sin acarrear un grave daño a la exégesis católica» (*Divino afflante Spiritu*, *ibid.*, 316).

No son, pues, pocas las posibilidades al alcance de la crítica bíblica para que, siempre bajo el imperio del Magisterio Eclesiástico, penetre cada vez más en la letra y en el espíritu del libro sagrado. [S. C.]

BIBL. — H. HÖFFL-L. DÖNNEFELD-L. PIROT-H. J. VOGLS, en *DBs*, II, col. 175-274; M. J. LAGRANGE-ST. LYONNET, *Critique textuelle du N. T.*, II: *La critique rationnelle*, París 1935; J. VANDERVOEST, *Introduction aux textes hébreux et grecs de l'A. T.*, Malinas 1951; J. CORPUS, *La critique du Texte hébreu de l'A. T.*, Lovaina 1951; A. VACCARI, *De Textu*, en *Institutiones biblicae*, 6.ª ed., Roma 1951; G. PERRELLA, *Introduzione generale*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 181-248.

CRÓNICAS (Libro de). — v. *Paralipómenos*.

CRONOLOGÍA bíblica. — El Antiguo Testamento se extiende desde los orígenes de la humanidad hasta las victorias de los Macabeos. No faltan datos cronológicos, pero a menudo sólo son parciales y relativos, críticamente inseguros y frecuentemente obedecen a un cómputo sistemático y global. Los exegetas católicos reconocen unánimemente que los datos que nos ofrece la Biblia son susceptibles de una corrección con la ayuda de la Paleontología y de las fuentes históricas.

1. Para el período de los orígenes es inútil

cualquier tentativa. De las genealogías de Set (*Gén.* 5, 3-31) y de Noé (*ibid.* 11, 10-26) resultan 1.656 años (código Sam. 1.307) desde la creación del hombre hasta el diluvio; 920 años (cód. Sam. 940; Setenta 1.170) desde el diluvio hasta Abraham: en total 2.576 años (cód. Sam. 2.247; Setenta 3.417). Pero ninguna de estas cifras puede ser tenida en consideración, pues se trata de esquemas relativos y parciales, y los sabios exigen nada menos que unos cien mil años para la creación del hombre.

2. Para la cronología de todo el período que media entre Abraham y Salomón tiene excepcional importancia la fecha del éxodo de Egipto, en relación con la cual todavía hoy se presentan dos cómputos: a) Tutmosis III (1481-1450), faraón opresor, y Amenofis II (1450-1423), el del éxodo; b) Ramsés II (1298-1232), el opresor, y Merneftá (1225-1215), el del éxodo.

Los datos bíblicos favorecen sin ambages la cronología larga. Según I Re. 6, 1, el éxodo se efectuó 480 años antes del comienzo de la construcción del Templo, o sea antes del año IV del reino de Salomón, 968-967 a. de J. C. + 480 = 1448-1449. Por otra parte, *Jue.* 11, 26, pone 300 años entre la conquista de Canán por obra de Josué hasta Jefé (h. el 1100 a. de Jesucristo). La arqueología, sobre la cual se apoya principalmente la segunda, no es decisiva (A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, París 1939, p. 122). Principales argumentos: descubrimiento e identificación de la egipcia Pitom (*Ex.* 1, 11) por Naville, cuya construcción, efectuada con el trabajo de los hebreos oprimidos, es atribuida a Ramsés II; discontinuidad de la cultura atestiguada en Palestina en el s. XIII y no antes.

En cuanto a la destrucción de Jericó, los arqueólogos que dirigieron los trabajos (Sellin, Watzinger y Garstang) la retrasan hasta el 1400 aproximadamente (Albright la pone en el 1300). Para el mismo tiempo se fija la destrucción de Hai, aunque contra el sentir del P. Vincent, principal partidario de la cronología corta en arqueología.

En la stela de Merneftá, que celebra el triunfo de este faraón sobre Libia, y también enumera las otras campañas victoriosas, Israel figura ya entre los derrotados en Canán (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921, p. 179 s.). Por eso el éxodo no pudo realizarse durante su reinado. En fin, las condiciones en que el libro de Josué supone a Canán responden exactamente a las que resultan de las cartas de El-Amarna, en tiempo de Amenofis IV (1375-1358).

Con el éxodo en 1400 (o en 1415), la llegada de Jacob a Egipto, según se desprende de *Ex.* 12, 40 (habrían permanecido allí 430 años; *Gén.* 15, 13 = 400 años), resultaría haber acontecido hacia el 1850, antes de la dinastía de los hiksos, pero lo más corriente es que se la fije en los comienzos de esta dinastía (1750), pues no es improbable que la cifra de *Ex.* 12, 40, sea exacta, sobre todo si se tiene en cuenta que, según el texto Samaritano y la versión de los Setenta, estos 430 años se refieren también a la estancia de los Patriarcas en Canán. Por lo tanto, los israelitas apenas habrían permanecido en Egipto 215 años. La idea se repite en *Gál.* 3, 17.

Según esto, Abraham habría llegado a Canán hacia el año 1850 a. de J. C. «El único sincronismo que permitiría una determinación más exacta sería el reinado de Hammurabi, rey de Babilonia. Pero el tiempo de Hammurabi es aún muy discutido (Siderski: 1848-1806; A. Ungnad: 1792-1749; Albright: hacia 1728-1686), y la identificación de Amrafel (*Gén.* 14) con Hammurabi es aún muy dudosa a causa de las dificultades así filológicas como históricas con que se tropieza» (A. Bea).

De los 480 años que median entre el éxodo y el reinado de Salomón, 40 años transcurren en el paso por el desierto, 50 desde la entrada en Palestina y la muerte de Josué, 38 en el reinado de Saúl (1050-1012 aproximadamente), 40 en el de David (1012-971) y otros 40 en el de Salomón (971-930). Restan, pues, para el período de los Jueces, entre Josué y Saúl, unos 300 años (cf. *Jue.* 11, 26). Si sumamos los tiempos de cada uno de los jueces, tendremos, por lo menos, 410; pero algunos fueron contemporáneos, y las fechas son más bien sistemáticas. Si ponemos el éxodo en el 1225, el comienzo de la conquista en el 1185 y el del período de los Jueces en el 1135, apenas nos quedará medio siglo para este período, lo que sería realmente demasiado poco, tanto por razón de los hechos que narran como por las mismas transformaciones realizadas en el orden económico y en el social (L. Desnoyers, I, 409 s.).

3. La escisión del reino es colocada en el 930 a. de J. C., y con razón, pues la invasión de Judea por el faraón Shoshenq (Sesac) aconteció en el año 5.º del reinado de Roboam, hijo y sucesor de Salomón (I *Re.* 14, 25-28), y, según las fuentes egipcias, en el año 21 de Shoshenq (944-924), o sea en el 925 a. de J. C.

Otros sincronismos de la historia profana conocidos de las fuentes cuneiformes ayudan a la determinación de la cronología sucesiva:

la batalla de Karkar (853 a. de J. C.), en el reinado de Ajab; el tributo de Jehú a Salmánasar III (842 a. de J. C.); el de Menajem a Teglatfalasar III (738 a. de J. C.); la confirmación de Oseas por rey de Israel bajo el mismo rey asirio (732 a. de J. C.); el asedio de Jerusalén en el reinado de Ezequías por parte de Senaquerib (701 a. de J. C.).

En I-II *Re.* se presenta para cada uno de los reyes de Judá el sincronismo con el rey contemporáneo de Israel y la duración del correspondiente reinado. Pero a menudo son inseguros los números por estar deformados. Obsérvense diferentes modos de computar el comienzo de los reinados: fecha anterior y fecha posterior. En algunos casos se dió el reinado simultáneo del padre y del hijo. Como consecuencia resulta que no están de acuerdo las diferentes cronologías que se han deducido. La siguiente (Kugler, W. F. Albright) es aproximada.

REYES DE JUDÁ

REYES DE ISRAEL

Roboam . . .	929-913	Jeroboam I . . .	929-909
Abías . . .	912-910	Nadab . . .	909-908
Asa . . .	910-870	Baasa . . .	908-885
Josafat . . .	870-849	Ela . . .	885-884
Joram . . .	849-842	Zimri . . .	884
Ocozías . . .	842	Omri . . .	884-873
Atalía . . .	842-836	Ajab . . .	873-854
Joás . . .	836-797	Ocozías . . .	854-853
Amasías . . .	797-789	Joram . . .	853-842
Azarías . . .	789-738	Jehú . . .	842-815
Jotam . . .	738-736	Joacaz . . .	814-798
Ajaz . . .	736-721	Joás . . .	798-783
Ezequías . . .	721-693	Jeroboam II . . .	783-743
Manasés . . .	693-639	Zacarías . . .	743
Amón . . .	639-638	Selum . . .	743
Josías . . .	638-609	Menajem . . .	742-738
Joacaz . . .	609	Pecaiya . . .	738-737
Joaquim . . .	609-598	Pecaj . . .	737-732
Joaquín . . .	598	Oseas . . .	732-724
Sedecías . . .	598-587	Caída de Samaria (20	
Caída de Jerusalén . . .	587	de diciembre de 722	
		a 4 de abril de 721)	

4. La cautividad dura desde el 587 a. de Jesucristo (Nabucodonosor destruye a Jerusalén) hasta el 539 (entrada de Ciro en Babilonia). El decreto de Ciro sobre el regreso de los cautivos y reconstrucción del Templo fué dado en Ecbátana el 23 de marzo del 538 a. de J. C. (*Esd.* 4, 11-5, 12; cf. *Crón. de Nabonid* III, 1, 24).

La construcción del Templo se acaba, después de una interrupción de 16 años, en el 520,

segundo de Darío I (521-486); *Esd.* 6, 1-12; *Ag.* 1.

Los papiros de Elefantina prueban que la actividad de Nehemías se desenvolvió desde el año 20 de Artajerjes I (464-424), o sea desde el 445. Esdras, contemporáneo de Nehemías, según la opinión más probable, llegó a Jerusalén en el año 7.º de Artajerjes I (458), y según otros en el 7.º de Artajerjes II (398). Hasta el período griego faltan otras determinaciones cronológicas.

5. Al dividirse el imperio de Alejandro Magno, la Palestina quedó bajo los Tolomeos de Egipto (311-198 a. de J. C.), hasta la batalla de Panión, que decidió el paso del dominio a los seléucidas de Antioquía. La lucha de los Macabeos durante el reinado de Antíoco Epífanes (175-164) se halla descrita con datos cronológicos en *I Mac.*: 175-135 a. de J. C.; *II Mac.* 177-161 a. de J. C. La comenzó el anciano Matatías († 166 a. de J. C.) y la continuó Judas Macabeo (166-142), a quien siguen Simón (142-103), Alejandro Jannoe (103-76). Alejandro Salomé (76-67). Con Aristóbulo II (67-63) e Hircano II (63-40) comienzan las guerras fratricidas que preparan la intervención de Roma (63 a. de J. C.). C. Pompeyo toma a Jerusalén y la conquista del poder por parte de Herodes I el Grande (37 a. de J. C.). (Para los períodos tercero, cuarto y quinto, cf. A. Bea).

También en torno al Nuevo Testamento (Evangelios-Actos) está la cronología erizada de discusiones y de incertidumbres. Para las fechas principales se dan aquí los resultados más probables.

1. El nacimiento de Jesús en relación con la muerte de Herodes (abr. del 750 de Roma) debe ponerse unos meses antes (*Mt.* 2, 7, 16), en el 749. El comienzo de nuestra era fué puesto erróneamente por Dionisio el Exiguo en el 754 de Roma, considerado como el de la muerte de Herodes, en vez del 750. Jesús nació, por tanto, en el 5-6 a. de J. C., y probablemente en invierno, ya que los romanos elegían para el empadronamiento el período de la pausa en los trabajos del campo, que seguía a la semadura de noviembre.

2. El comienzo de la vida pública, «en el año décimoquinto de Tiberio» (*Lc.* 3, 1). Augusto murió el 19 de agosto del 769 (14 después de J. C.). El primer año de Tiberio está constituido por los pocos meses que median entre la muerte de Augusto y el 1.º de octubre, según el cómputo oriental que contaba los años del reino partiendo del 1.º de octubre (Mommson). Por consiguiente, el año 15 = 1.º de oct. del 27

al 30 de sept. del 28 desp. de J. C. (= 780-781). En *Ju.* 2, 20 (1.ª pascua de la vida pública de Jesús) dícese que se habían empleado hasta entonces 46 años para la restauración del Templo. Herodes la había iniciado en el 781 (20 a. de J. C.), de suerte que nos hallamos en la pascua del 781 (28 desp. de J. C.).

3. Duración de la vida pública. De los Evangelios resultan tres pascuas: en *Jn.* 5, 1 se trata de Pentecostés o de la pascua que se menciona en *Jn.* 6, 4, ya que, probablemente, el cap. V debe colocarse después del VI. La 1.ª en el 28; la 2.ª en el 29; la 3.ª en el 30 ó en el 33 desp. de J. C. En total tenemos, pues, dos años y cinco meses aproximadamente (M. J. Lagrange, *Sinossi dei quattro vangeli*, trad. it., 2.ª ed., Brescia, 1948, p. 30).

4. Muerte de Jesús: 7 de abril (15 de nisan) del 30 desp. de J. C. La astronomía establece que la luna sólo fué vista en la tarde anterior al viernes 15 de Nisan en el año 30 ó 33 desp. de J. C. Esto último debe descartarse por las razones apuntadas hasta ahora. El 9 de abril tuvo lugar la resurrección, y el 18 de mayo la Ascensión.

5. *Actos* de los Apóstoles. En la epístola a los Gálatas (1, 15-2) cuenta el mismo Apóstol que inmediatamente después de su conversión se retiró de Damasco al desierto, y no llegó a Jerusalén hasta tres años más tarde para conferenciar con Pedro durante quince días.

Catorce años después (2, 1) volvió a Jerusalén para el Concilio de los Apóstoles, y de allí partió (*Act.* 15, 3-18, 22) para el segundo viaje apostólico, llegando unos meses después a Corinto, donde es llevado ante Galión, cuyo consulado en Acaya se ha fijado en el año 51 ó a más tardar en el 52, apoyándose en la inscripción de Delfos, descubierta por L. Bourget en 1912, y en el paralelo con la inscripción de la portada de Santa María la Mayor (1 de agosto del 52). Como permaneció en Corinto por lo menos 18 meses (*Act.* 18, 11), hubo de llegar allí en el 50. El Concilio de Jerusalén debe ponerse hacia el 49; la conversión de Pablo 17 años antes, hacia el 32-33. La muerte de Pablo fué presentada como una ejecución popular, no oficial.

La muerte de Herodes Agripa I ocurrió hacia la mitad del año 44 (Fl. Josefo, *An.* XIX, 8, 2; *Bell.* II, 11, 6; *Act.* 12, 19-23), y probablemente fué precedida en varios años por la decapitación de Santiago, hermano del evangelista San Juan y por el encarcelamiento y la liberación de Pedro, que se ausentó de Jerusalén (probablemente en el 42).

Segundo viaje apostólico de San Pablo: 49-

53; tercero: 53-58. Detenido en Jerusalén, permaneció dos años en Cesarea, y en el mismo año en que San Pablo emprendió el viaje a Roma, el procurador Félix dejó el puesto a su sucesor Porcio Festo (*Act.* 24, 27), no después del año 60 ni mucho antes. San Pablo fué absuelto en Roma en el primer proceso, no más acá del año 63 desp. de J. C. En el 64 comenzó la persecución de Nerón, y en este año parece debe ponerse el martirio de Pedro, y el de Pablo en el 67. [F. S.]

BIBL. — A. BEA, en *Enc. Catt.* II, IV, col. 1011-1014; F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, Münster 1922; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 407-417; C. LAVERGNE, *Guide pratique de Chronologie biblique*, ibid. 1937; W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum* (trad. al.), Berna 1949; A. SIMON-G. DORADO, *Novum Testamentum*, I, 6.ª ed., Torino 1944, pp. 322 ss. 355-64, 865 ss.; H. SIMON-J. PRADO, *Nov. Test.*, II, 6.ª ed., 1948, pp. 31-39, 94-102; J. M. T. BARTON, *Archaeology and the Exodus* (Miscellanea bibl., A. Miller oblata), Roma 1951, pp. 98-108; D. LAZZARATO, *Chronologia Christi*, Napoli 1952; * P. C. S., *Cronologia de la Vida Pública de Jesucristo*, en *EstB* (1934) 161-183; F. CANTERA BURGOS, *Cronologia del A. T.*, en *Athenaeum* (1952) número 19.

CRUZ-CRUCIFIXIÓN. — *Modalidad del suplicio de la cruz.* Usábase entre los persas para castigar los delitos más graves, y de los persas lo tomó Alejandro Magno y los cartagineses, de quienes lo tomaron los romanos, que en tiempo de guerra lo aplicaron contra los rebeldes y los piratas; y a pesar de que en Roma se le llamaba «servil» y era considerado como ignominioso, podía ser aplicado a ciudadanos romanos. Era desconocido entre los egipcios, los asirios y los griegos en su patria, y entre los judíos no se introdujo hasta el reinado de Alejandro Janneo († 76 a. de J. C.).

La cruz, llamada simplemente «madero» (*Act.* 5, 30; I Pe. 2, 24, etc.), constaba ordinariamente de dos palos: el mayor se erguía y era clavado en el suelo (stipes o stativum o σταυρός), y el menor era transversal (patibulum; del uso primitivo de castigar a los esclavos imponiéndoles sobre la cabeza, para inmovilizarlos, el palo que servía para amarrar la puerta, y quitado el cual la puerta se abría-pateaba). Generalmente se añadía un tercer palo (sigma o sedile o cornu), que acababa en punta y estaba clavado sobre el madero erguido; para que sobre él se colocara a horcajadas el ajusticiado y así pudiera sostenerse, ya que no podía hacerlo de otro modo por tener las manos y los pies fijos con clavos o cuerdas. La crucifixión era precedida de dos tormentos: la flagelación, que precedía al suplicio, y el transporte del patibulum por parte del sentenciado. «Patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci»

(Plauto, *Mostellaria* I, 1, 56 ss. *Miles gloriosus* 11, 46 ss. 358 ss.).

El palo vertical de la cruz podía estar erigido de un modo estable en el lugar del suplicio, o bien se clavaba en tierra en el momento que precedía a la ejecución. De ningún sentenciado se ha dicho que llevara la cruz por entero, pues el peso considerable, dada su altura de cerca de cuatro metros, hacía imposible su transporte para un hombre que ya estaba debilitado por la flagelación. Por eso la expresión «portare crucem» debe entenderse como una sinécdoque, pues en realidad sólo se transportaba la parte menor. En el lugar del suplicio, el que había sido condenado a crucifixión incruenta (la modalidad cruenta o incruenta dependía de los magistrados y los esbirros), una vez amarrado al patibulum por los brazos, era levantado, sin más, sobre el palo vertical y atado al mismo. En caso de crucifixión cruenta echábase en tierra al reo, cuyas manos se fijaban con clavos en el patibulum; luego lo alzaban en alto sobre el palo vertical, y seguidamente clavaban en él los pies. El acto de alzar sobre la cruz se halla descrito en frases como éstas: «patibulo suffixus in crucem tollitur» (Firmico Materno, *Mathematica* VI, 31, 58 y en otros lugares), «aliquem in crucem tollere, elevare, crucem ascendere» (cf. *Jn.* 3, 14; 8, 28; 12, 32, 34).

La extensión de las manos (*Jn.* 21, 18) no era la última acción del ajusticiado, antes bien la primera del suplicio, realizada ya en el foro después de la sentencia de los jueces, cuando le desnudaban y ataban las manos extendidas en el patibulo. Entre los romanos estaba en uso la desnudez total, pero entre los pueblos más recatados en materia de pudor, como eran los judíos, se conservaba un ligero vestido (*Sanhedrin* VI, 1-4). El condenado quedaba expuesto en un lugar frecuentado, bajo la custodia de soldados, y así esperaba la muerte, que generalmente no tardaba mucho en llegar, a causa de la paralización del corazón, producida por el acumulamiento de la sangre en los pulmones.

Añadían otras causas, como la hemorragia, la fiebre proveniente de las heridas, los desgarros del hambre y de la sed. Algunos organismos más robustos resistían días enteros sobre la cruz en una espantosa agonía; pero estaba permitido acelerar la muerte por medio de fuego o de humo, o fracturando las piernas (crurifragio) con una lanzada. En los tiempos más antiguos quedaban los cadáveres suspendidos para que los desgarrasen las fieras o las aves. Desde los primeros tiempos de Augusto se concedió el cadáver a los parientes o amigos siempre que lo pidiesen a la autoridad para sepultarlo.

Crucifixión de Cristo (Jn. 19, 17-31; Mt. 27, 32-42). Aunque los evangelios son muy parcos en la narración de la pasión de Cristo, porque suponen que los lectores conocen las modalidades de la crucifixión, y, por otra parte, hay que admitir variantes dictadas por el arbitrio de los jueces o de los verdugos, a pesar de todo esto había muchas normas que se seguían invariablemente en cuanto al madero de la cruz, a la manera de fijarlo y a los procedimientos, todo lo cual se observó también en la Pasión. La forma de la cruz de Cristo era «capitata» o «immissa» (con cuatro brazos): esto se prueba por las comparaciones establecidas por los Padres (pájaros volando, la nave) y por los tipos del A. T. aplicados por los Padres a Cristo crucificado (Jacob que bendice con los brazos cruzados; Moisés que ora con las manos alzadas por el pueblo que está luchando). En suma, la cruz debía tener 4 ó 4,5 m. de altura (estatura del hombre, m. 1,70; la parte superior debía sobresalir cerca de 0,30; los pies estaban 1 ó 1,5 sobre el suelo, a juzgar por lo del hisopo de Jn. 19, 29). Cristo llevó la cruz (el patíbulo) vestido (Mt. 27, 31; Mc. 15, 20). Al despojarse de las vestiduras, que fueron sorteadas entre los soldados, le dejaron un ligero vestido, por respeto al pudor judío, si bien los Padres, que se atienen a las costumbres romanas, afirman que lo dejaron desnudo. No clavaron a Cristo yaciendo en tierra sobre la cruz entera, como dice el evangelio apócrifo de Pedro, ni tampoco sobre la cruz entera ya erigida, sino primero con dos clavos, sobre el patíbulo que había llevado a las espaldas, y luego lo alzaron y lo clavaron también en el madero vertical con otros dos clavos en los pies (en total cuatro clavos, según el testimonio del arte cristiano del s. XIII). Murió al cabo de tres horas (no seis, como podría hacer suponer Mc. 15, 25 con algunos códices de Jn. 19, 14) por el excesivo número de lesiones traumáticas, sobre la cruz que él libremente eligió por lo que tenía de ignominiosa, «para demostrarnos su amor».

Crucifixión y glorificación de Cristo. — La glorificación de Cristo está condicionada por su sufrimiento, en virtud de la aplicación de la ley general de «perderse para hallarse», valedera para todos (Jn. 12, 24), y proféticamente anunciada para el Siervo de Yavé (Is. 52, 13-53, 12). La antítesis sufrimiento-exaltación es fundamental en el fragmento cristológico Flp. 2, 5-11: Cristo hecho hombre en su realidad concreta humanodivina se sitúa voluntariamente en una condición (μορφή) semejante a la de los esclavos (ἐχένωσεν = ἐταπείνωσεν) (Él, que tiene derecho a honores divinos) durante toda la vida, y

sobre todo en su muerte como esclavo; pero en compensación, esta humillante condición se transformó en otra condición de gloria imperecedera (Κύριος) (cf. Jn. 2, 18.; 10, 18; Lc. 24, 26; Act. 2, 36; Hebr. 5, 8 ss.; I Pe. 3, 21, ss.; y todo el Ap. La cruz da acceso a la plenitud del poder salvador (Jn. 3, 28; 12, 33; cf. 7, 29; 14, 16. 26; 16, 7; 20, 17) y a las manifestaciones de la gloria divina (Jn. 8, 28; 12, 23. 28; 13, 31. 32; 14, 13; 16, 14; 17, 1-5).

La cruz de Cristo y los Cristianos. La cruz tiene preponderancia en el pensamiento y en las palabras de San Pablo: es para él como el símbolo y el compendio de la religión cristiana. Su «evangelio» está caracterizado como «evangelio de Cristo crucificado», porque para recibirlo se requiere como condición el aceptar a Cristo Crucificado. El método eficaz de evangelización consiste en la simple presentación de esta verdad, sin los artificios de la retórica humana (I Cor. 1; 17-2, 16). Este evangelio penetra en los ánimos con una evidencia irresistible debida a la fuerza sobrenatural que produce el Espíritu Santo (I Tes. 2, 13; II Cor. 13, 3). Por haber sido crucificado con Cristo, el cristiano ha quedado libre de la ley judaica (Gál. 2, 20), ha sido destruido el hombre viejo pecador (Rom. 6, 6), y ha quedado separado del mundo (Gál. 6, 6). La muerte en la cruz obra la reconciliación y la supresión de la Ley (Col. 1, 20; 2, 14; Ef. 2, 16). Cristo crucificado está grabado de un modo indeleble en los fieles (Gál. 3, 1); y su cruz, de la cual se gloria San Pablo (Gál. 6, 14), es desechada por los judaizantes (Gál. 5, 11) y por los enemigos de Pablo (Flp. 3, 18), por miedo a las persecuciones que la acompañan (Gál. 6, 12).

Los verdaderos cristianos deben llevar diariamente su cruz (sinécdoque: *patibulum*), a imitación de Cristo (Mt. 10, 38; 16, 24; Mc. 8, 34; 10, 21; Lc. 9, 23; 14, 27), es decir, deben soportar las injurias y los escarnios que sobrevengan en la práctica de la virtud, lo mismo que el condenado cargado con el patíbulo había de soportar las injurias y los escarnios en medio de las calles frecuentadas que le obligaban a cruzar.

Los verdaderos cristianos siguen también a Cristo crucificado las propias pasiones y concupiscencias (Gál. 5, 24). Los padecimientos apostólicos que producen en el cuerpo de San Pablo el estado de muerte de Cristo (II Cor. 4, 10), completan los padecimientos de Cristo, contribuyendo a su redención (Col. 1, 24) y aseguran la participación en su glorificación (Rom. 8, 17).

[A. R.]

BIBL. — E. SAGLIO, *Croix*, en *Diction. des Antiquités*, I, pp. 1573-75; U. HOLZMEISTER, *Cruz Domini eiusque crucifixio ex archaeologia romana illustrantur*, en *VD*, 14 (1934) 149-55, 216-220, 244-49, 257-63; *Id.*, s. v., en *Enc. Catt. Ital.*, IV, col. 951-56; J. BONSIRVEN, *Il vangelo di Paolo* (trad. ital.), Roma 1951, pp. 34 s. 186 s.; A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en Croix selon le quatrième évangile*, en *EthL*, 28 (1952) 5-23; A. ROLLA, *Il passo cristologico di Phil. 2, 5-11*, en *SC*, 80 (1952), 127-34; GERARDO DEL S. CUORE, *La Croce e la Chiesa nella la teologia di S. Paolo*, Roma 1952; * BARTOLOMÉ RELIMPIO, *Estudio médico legal de la Pasión de Cristo*, Madrid 1940; M. G. PALLETTE, *Cruz y Crucifixión*, en *EstE*, LXXX (1947) 21; J. FÁBREGAS, *La Cruz en la mentalidad romana*, en *AS* (1953) 109.

CUADRANTE. — v. *Denario*.

CUERPO MÍSTICO. — Es el conjunto de los redimidos, unidos con Cristo y unos con otros entre sí, mediante la fe y la gracia. Distinguese de cualquier otro cuerpo moral por la vida de la gracia que circula en él, y que proviene de Cristo, su cabeza. Se llama comúnmente «místico», sea para distinguirlo del cuerpo físico de Cristo, sea porque es una realidad sobrenatural, conocida por la fe y ligada con el «misterio» según nos fué anunciado especialmente por San Pablo: «Cristo en vosotros» (*Col. 1, 26 ss.*; *Ef. 3, 5-10*).

Ya en el Antiguo Testamento y en el Evangelio se encuentran los elementos fundamentales de esta doctrina: la unión entre Dios y su pueblo en el único «reino de Dios»; sus muchas relaciones descritas bajo el símbolo del matrimonio o bajo las alegorías del Pastor, de la Viña, de la Vid (p. ej., *Dan. 2, 44*; *Os. 1-3*; *Ez. 34*; *Sal. 80*; *Jn. 10*; 15, 1-8, etc.; *Mt. 25, 34-46*, donde todo socorro prestado a los menesterosos en nombre de Jesús, es considerado como hecho al mismo Jesús). San Pablo ha tomado y desarrollado estos elementos sirviéndose, además, de otras imágenes afines: la familia divina de los creyentes (*Ef. 2, 19*), la planta cuyos ramos son los fieles (*Rom.*, 11, 16-24), el edificio cuyas piedras son ellos, en tanto que Cristo es su piedra angular, y los Apóstoles y los Profetas sus fundamentos (*I Cor. 3, 9 s.*; *Ef. 2, 21 s.*; cf. *I Pe. 2, 4-7 y Ap. 21*); pero principalmente de la imagen de la cabeza que es Cristo. Impresionado con este pensamiento desde el momento de su conversión («Yo soy Jesús a quien tú persigues», *Act. 9, 5*), San Pablo alude a él circunstancialmente en las epístolas apostólicas (*Rom. 12, 4 s.*; *I Cor. 12, 12-31*), pero lo expone más cumplidamente en sus dos más importantes epístolas de la prisión (*Ef. 1, 22 s.*; 4, 16; 5, 23, 30 ss. *Col. 2, 10-19*).

En todo organismo completo hay una cabeza, centro de unión y fuente de vida; hay también

miembros unidos a la cabeza en virtud del influjo vital que de ella dimana. Así en el cuerpo místico la cabeza es Jesús, que posee la plenitud de la vida divina (*Col. 1, 19*) y la totalidad de la naturaleza humana. De Él proviene a todos y a cada uno de los fieles a Él unidos una participación de esa vida (*Col. 2, 19*; *Ef. 4, 16*), mediante otros miembros del mismo cuerpo, que para el incremento de todo el organismo han recibido «ministerios» o «carismas»: éstos son los apóstoles, los evangelistas, los doctores, los pastores, etc. (*I Cor. 4, 1*; *Ef. 4, 11 ss.*). De esta suerte, si los miembros tienen necesidad de la cabeza para vivir y obrar, también la cabeza tiene necesidad de los miembros como complemento suyo (*Ef. 2, 23*), lo cual es también necesario para que Cristo pueda continuar su obra redentora.

Para hacerse miembros de este cuerpo y seguir siéndolo es condición indispensable la recepción del bautismo y la perseverancia en la fe y en la gracia, que se nutren con los sacramentos, especialmente con el de la Eucaristía que es como el alimento del cuerpo místico (*I Cor. 10, 16 s.*). El aumento de la vida divina está en proporción con el incremento de la fe y de la gracia; en cesando la fe sobreviene la separación del cuerpo así como la cesación de la vida.

Lo mismo que en cualquier organismo, también en éste los miembros se comunican entre sí y dependen los unos de los otros: el bien y el mal de cada uno se comunica necesariamente a todos y a cada uno de los otros (*I Cor. 12, 1-27*). He ahí un poderoso motivo para evitar el pecado, para orar, para sufrir por nuestros hermanos. Así es como se prolonga la eficacia de la redención de Cristo (*Col. 1, 24*). Esta «comunión de los santos» continúa incluso en el más allá: por eso San Pablo implora la misericordia del Señor en favor de Onesiforo que ya ha vuelto a Dios (*II Tim. 1, 18*).

La doctrina de la inserción de los fieles en el cuerpo místico sugiere a San Pablo numerosas expresiones, enteramente suyas, con las que atribuye a los miembros acciones y propiedades del cuerpo de Cristo histórico, de tal suerte que las vicisitudes que en un tiempo determinado se verificaron históricamente en torno al Redentor se repiten en su cuerpo místico. «En el Señor», «en Cristo Jesús» somos elegidos, morimos al pecado, resucitamos a la nueva vida de la gracia y crecemos en ella; «en Él y con Él» vivimos, sufrimos, resucitamos y somos glorificados; «por Él», único Mediador nuestro, podemos acercarnos al Padre que nos ama en proporción con nuestra semejanza con

su Hijo; juntamente con él juzgaremos a los ángeles y a los hombres.

La imagen del cuerpo místico expresa claramente la universalidad y la unidad de la Iglesia (con la que prácticamente se identifica, Col. 1, 24): todos indistintamente son llamados a formar parte del mismo cuerpo y bajo la misma Cabeza. También expresa su santidad, pues de la incorporación a Cristo proviene para cada uno el deber de la solidaridad, de la justicia y de la caridad para con los otros hermanos, y la obligación de tender a la perfección de la Cabeza, a fin de que haya proporción armónica entre las partes en cada una de las partes del cuerpo místico.

La doctrina del cuerpo místico, ampliamente desarrollada por los Padres y por los documentos del Magisterio eclesiástico, puede ser consi-

derada como uno de los puntos centrales y más fecundos de todo el cristianismo. [L. V.]

BIBL. — F. PRAT, *La teología de San Pablo*, I, ed. esp., México 1947, pp. 369-80; II, pp. 351-72; A. MÉDEBIELLE, *Eglise*, en *DBs.*, II, col. 640 s. 660-8; E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, I, París 1934, pp. 45-104; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, París 1949; J. BONSIEVEN, *Teología del N. T.*, Torino 1952, pp. 250-61; P. MICHALON, *Eglise, corps mystique du Christ glorieux*, en *NRTh*, 84 (1952) 673-87; A. FEUILLET, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph. 1, 23*, en *NRTh* 88 (1956) 449-472. 593-610.

CUESTIÓN BÍBLICA. — v. *Inspiración*.

CH

CHESTER BEATTY. — v. *Papíros*.

D

DALILA. — v. Sansón.

DAMASCENO. — v. Documento sadoquita.

DAN. — Hijo de Jacob y de Bala, esclava de Raquel (*Gén.* 30, 1-6): tronco genealógico de la tribu del mismo nombre, que al salir de Egipto era la más numerosa (unos 60.000: *Núm.* 1, 38 s.) después de la de Judá. En las marchas por el desierto iba en el último lugar (*Núm.* 10, 25). En Canán se instaló en las colinas occidentales (Sefelah septentrional y primeros contrafuertes montuosos), a la altura de Jerusalén, tocando a la llanura costera y tal vez al litoral. Estaba, pues, entre Efraím (norte y nordeste) y Judá (al sur); entre Benjamín (al este) y el Mediterráneo. Ciudades principales: Sorea (= Sar'a), Eštaol (= Ešwa'), 'Ir Semeš (= 'Ain S.), Ajjalón, Timma (= K. Tebna), 'Eqrón (= 'Aqir), Elteqé (= K. el-Muqanna'), Gath Rimmon, Lidda (*Jos.* 19, 40, 46). El empuje de Judá hacia el oeste, y sobre todo el de los amorreos que ocuparon la Sefelah, mientras por la costa se establecían los filisteos, redujo notablemente el territorio de Dan y provocó la emigración de una parte considerable de la tribu hacia el norte, junto a las fuentes del Jordán, donde destruyeron la ciudad sidónica Laís, que luego reconstruyeron y rebautizaron con el nombre de Dan (= Tel-el-Qadi, en árabe): *Jos.* 19, 47; *Jue.* 1, 34; 18. Al emigrar, pasando por las montañas de Efraím, saquearon el santuario familiar de Mica, del que llevaron el pequeño becerro de plata y los objetos del culto, forzando además al levita que cuidaba del culto a que los siguiera. Así fundaron en la ciudad reconstruida un santuario con el culto poco ortodoxo del becerro, que después propuso Jeroboam I, no bien hubo consumado el cisma, simultáneamente con Bétel, como contraaltar del Templo de Jerusalén, sustituyendo el antiguo becerro por otro grande de oro (*Jue.* 18; *1 Re.* 12, 26-32). Desde ahora Dan es ya una tribu septentrional, situada al

lado de Neftali; la frase «desde Dan hasta Bethsabé» (el extremo sur): *1 Sam.* 3, 20; *II Sam.* 24, 2, 15, etc., se hace de uso corriente para indicar toda la tierra prometida. En el sur permanece un grupo muy reducido (*Jue.* 5, 17). El héroe de la tribu, Sansón (v.) realiza sus proezas en Sorea, Eštaol, Timma (*Jue.* 13, 16). La bendición de Jacob (*Gén.* 49, 17: como víbora en el sendero) tal vez se refiera a la astucia, característica de la táctica de Sansón y de los danitas en su emigración.

Han creído ver a Dan en la leyenda de Danel, de los textos de Ras Shamra, cuyo héroe mítico sería idéntico al epónimo de la tribu israelita (Dhorme, Barton); en los textos de El-Amarna figura un tal Addu-Dani, de la región de Laís; y en el poema 'Anat y la vaca (Ras Shamra), que narra cómo nació en la región del lago de Hule el joven toro divino consagrado a Baal, tendremos el origen del culto de Laís, que heredaron los danitas (cf. Syria, 1936, 150-73; R. Dussaud, *ibid.* 283-95; *Id.*, *Les découvertes de R. Sh. et l'A. T.* París 1937, p. 99 ss.). Pero

1. solamente el nombre — bastante difundido — que proviene de una raíz común a todos los dialectos semitas (*dn* = juzgar) no puede constituir un argumento para Danel = Dan; y no hay nada que autorice la identificación de los nombres propios ugaritas con los israelitas eventualmente afines (De Vaux, en RB, 1947, 286; De Langhe, II, 149-56; 472-88);

2. la localización del tema de Anat no es cierta; smk interpretado por Dussaud como «lago de Hule» (Semak, o Semachonitis) es probablemente un simple nombre de persona (De Langhe, II, 209-17); y por otra parte el culto del becerro es tan general que no puede deducirse nada en pro del santuario de Laís.

[F. S.]

BIBL. — A. LEGENDRE, en DB, II, col. 1232-46; L. DESNOYERS, *Hist. du peuple hébreu*, I, París 1921, pp. 118-25; F. M. ABEL, *Géogr. de la Palestine*, I, *ibid.* 1933, p. 306; II, 2.^a ed. 1938, p. 52 s.; A. GELIN, *Josué (La Ste. Bible)*, ed. Piroi, 3, *ibid.* 1949, p. 110 s.; R. TAMISIER, *Juges*, *ibid.*, pp. 160 ss. 267-79.

DANIEL. — Dáni'el (Dios es mi juez) de la tribu de Judá; de noble familia (según Josefo, *Ant.* X, 10, 1; San Jerónimo, PL 25, 518, lo considera como de estirpe real). Siendo joven aún fué deportado a Babilonia cuando se apoderó Nabucodonosor de Jerusalén por vez primera (605 a. de J. C.). Fué educado en la corte durante tres años e instruido en las letras y en la lengua de los caldeos juntamente con otros tres compañeros del mismo rango. Habiendo sido admitido para estar al servicio del rey, por revelación divina supo explicarle un sueño extraordinario, y así llegó a ser su consejero favorito. Durante el reinado de Nabucodonosor y sus sucesores — se nombran Baltasar, Darío el Medo y Ciro — ocupó los puestos más elevados. Su último vaticinio data del año 3.º de Ciro (536 a. de J. C.). Ezequiel en el año 591 a. de J. C. lo propone a los cautivos como modelo de «justicia» (14, 14. 20) y de «sabiduría» (28, 3). Tenía entonces Daniel 25 años. Era amado del Señor por su fidelidad a la Ley (*Dan.* 1), y así ya se había manifestado como sabio juez en el episodio de Susana (*Dan.* 13, 45-63), y como vidente inspirado en la interpretación del sueño de Nabucodonosor en el segundo año de su reinado (h. 603; *Dan.* 2). Muchas otras cosas conocerían los cautivos sobre este florón de su estirpe, que mantenía tan alta en la capital de los vencedores la religión del verdadero Dios.

La publicación de Ch. Virolleaud, *La leggenda fenicia di Danel*, París 1936 (4 tablillas de Ras Shamra) hizo creer que tenían razón los críticos acatólicos que referían los rasgos de Ezequiel a cierto desconocido que vivió en un tiempo remoto y que fué conocido de los fenicios (vaticinio contra el rey de Tiro: 28, 3). Pero aquí tenemos a este desconocido dado a conocer por los textos fenicios de Ras Shamra (s. xv a. de J. C.). Tiene el mismo nombre; es piadoso y sabio: «He aquí a Dn'el el héroe que cura — He aquí a Gozer el héroe armado — Se yergue, se sienta ante la puerta — Bajo magníficos árboles, junto al agua — Guía el proceso de la viuda — Juzga el juicio del huérfano». En realidad:

1. El héroe ugarítico «no posee una ciencia vasta, muy extensa, ni conoce las cosas desconocidas de los hombres» (esto quiere decir ser «sabio»); los versos citados, aparte de ser enteramente incidentales, dicen muy poco porque contienen frases consagradas por el uso para expresar un grave deber de justicia (cf. *Ex.* 22, 21-24; 23, 9, etc.).

2. El texto ugarítico no permite considerar a Dn'el como modelo de santidad: «Danel no

aparece ni como un «sabio» ni como un «justo». Es un héroe que se mueve en un mundo de dioses y de diosas, de personajes más o menos divinos» (J. Jolion, en *Biblica*, 19 [1938], 284 s.); tal vez él mismo sea un dios; practica la epatoscopia, ofrece sacrificios a las diferentes divinidades. Alguien ha dicho que estos idolátricos pormenores tal vez se deban a la leyenda, que podría suponer un Dan'el histórico, a quien aludiría Ezequiel. Posibilidad abstracta sin apoyo alguno. De entre todos los críticos que se han ocupado de la leyenda, apenas uno o dos han vislumbrado la posibilidad de un solo fundamento histórico. Trátase de un mito campestre. No hay motivo alguno para poner en duda la alusión de *Ez.* 14, 14. 20; 28, 3 a nuestro joven profeta. Los vaticinios contra las gentes (como el de *Ez.* 28 contra Tiro) eran pronunciados ante los judíos y para los judíos (F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 116-19).

Tal como se encuentra en la Biblia hebrea, el libro de Daniel consta de seis narraciones y de cuatro profecías. Las principales describen:

1. La deportación de Daniel, su educación en la corte. Con su nuevo nombre babilónico Baltasar (balatsu-usur = oh Bel, protege su vida), indicase principalmente su piedad bendecida por Dios, y que se distinguió en la observancia de la Ley mosaica, sobre todo en lo que se refiere a las prescripciones acerca de los manjares impuros.

2. El sueño de Nabucodonosor, de la gran estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y bajovientre de bronce, las piernas de hierro, los pies, parte de hierro y parte de barro. Una piedra que se desgaja del monte hiere los pies de la estatua, que se hace añicos; la piedra se convierte en una gran montaña que llena la tierra entera. Es la sucesión de cuatro imperios: babilónico (oro), medopersa (plata), griego (bronce), Diadocos, reino siríaco (hierro y barro), a los cuales sigue el reino del Mesías, la Iglesia (la piedra hecha montaña; c. 2).

3. El episodio de los tres compañeros de Daniel, que por no haber adorado una estatua erigida por orden del rey son arrojados a un horno encendido, de cuyas llamas los libra el Ángel del Señor (c. 3).

4. Un nuevo sueño y la locura de Nabucodonosor; la demencia zooantrópica o licantrópica aflige al soberano durante cierto tiempo; aquel que se vea afectado de ella se creará convertido en un animal e imitará sus costumbres. La predicción de Daniel hace que Nabucodonosor reconozca la omnipotencia de Dios (c. 4).

5. El rey Baltasar (Belássar = Bel protege

al rey), hijo de Nabonid, que le dejó el reino de Babilonia durante su retiro en el oasis de Tema: *Crónica de Nabonid*, col. II, lin. 10 s., 19, 23 s.). Al fin de un suntuoso banquete profana los vasos que Nabucodonosor había sustraído del Templo de Jerusalén, antes de la destrucción, y da gloria, con detrimento de Yavé, a los dioses de Babilonia. Inmediatamente una mano escribe en la pared unas señales misteriosas. Daniel — llamado por consejo de la reina madre — lee: *menē, menē, teqēl ūšarsin* (*Dan.* 5, 25).

Menē = participio pas. del arameo *menah* «numerar»; y juntamente estado indeterminado de *minjah* «mina» (moneda); *teqēl* = *šēl* hebreo «siclo»; *šarsin* = plural de *parsu* «parte» = media mina.

Repítese la primera palabra para hacer más solemne la amenaza y referirse a los diferentes sentidos encerrados en cada uno de los términos. Como se trataba de monedas o pesos, en la pared aparecieron signos representativos y no palabras; por eso no lograban descifrarlos los magos. Daniel explica: *menē* = numerado; Dios ha contado los días de tu reino para ponerle fin; *teqēl* (que reteniendo sólo las consonantes puede leerse *teqil* = pesado; has sido pesado, y *tēpal*, de *qāla* «ser ligero»), «has sido pesado y hallado falta de peso»; finalmente las consonantes de *perēs* (singular de *parsin*) dan también *peris* = despedazado; «ha sido roto tu reino y dado a los medos y a los persas» (*Pāras*, también las mismas consonantes).

6. Daniel, arrojado al foso de los leones por su fidelidad a Dios, es preservado milagrosamente (c. 6).

Siguen cuatro profecías:

1. En una visión grandiosa, Daniel ve las cabezas de dos grandes imperios representados por bestias: un león (rey e imperio de Babilonia), un oso (medo-persa), un leopardo (griego), una cuarta bestia que tiene 10 cuernos (los Diadocos), entre los cuales apunta uno nuevo que quiere significar un poder maléfico, compuesto de hombre y bestia, animado de intenciones impías y soberbias: es un rey que proferirá palabras impías contra el Altísimo, oprimirá a los que le rinden culto (los judíos), y protegerá la abolición de la verdadera religión; tendrá bajo su yugo a los judíos (los santos) durante unos tres años y medio (un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo). El profeta anuncia claramente lo que hará *Antíoco IV Epifanes* (v.).

Pero ese rey será castigado. A los cuatro imperios seguirá el reino de los santos. He aquí que viene sobre las nubes como un Hijo

del hombre (= un hombre), y se acerca al anciano (= Dios), que le entrega el señorío, la gloria y el imperio: reino eterno, universal. Las bestias y el hombre que viene del cielo representan los respectivos imperios (7, 18, 27), con sus correspondientes reyes (7, 17): los antiguos no podían concebir imperios sin sus cabezas. Los santos forman el nuevo imperio, y por lo tanto tendrán necesariamente un rey (= Hijo del hombre = el Mesías) para inaugurarlos y gobernarlos (c. 7).

2. La visión del carnero (imperio medo-persa) y del macho cabrío (griego); las dos penúltimas bestias del capítulo precedente. El macho cabrío derrumba al carnero, cuyo cuerno queda despedazado, dando origen a cuatro cuernos, de uno de los cuales salió un pequeño cuerno que inmediatamente se hizo muy grande y potente: hirió al pueblo de Dios, actuó contra el mismo Dios haciendo que cesara el holocausto diario y profanando el templo durante 2.300 tardes y mañanas (1.500 días = unos tres años y medio; $8,14 = 7,25$). También aquí se anuncia concretamente la persecución de Antíoco IV (c. 8).

3. La visión de las setenta semanas excede los límites del tiempo de las profecías precedentes. El término inicial es el vaticinio de Jeremías 25, 12; 29, 10 acerca del regreso de Israel de la cautividad, pronunciadas (29, 10) hacia el 606 a. de J. C., las cuales fueron leídas por Daniel (9, 2). El término final es la persecución y la muerte de Antíoco IV Epifanes. La restauración completa se obtendrá en tres períodos. Al fin del 1.º (siete semanas = 49 años, desde el fin de Judá hasta 598 a. de J. C.), Ciro dará el decreto para el regreso y la restauración del Templo y de Jerusalén. Durante el segundo período de setenta y dos semanas (434 años), será una realidad dicha reconstrucción, y aunque en medio de sufrimientos y de obstáculos resurgirá la teocracia: Israel pueblo de Yavé, con la fiel aplicación del pacto del Sinaí. Al final de dicho período será muerto (asesinado en Antioquía en el 172 a. de J. C.) Onías III, el piadoso sumo sacerdote (= un ungido); y comenzará la cruel persecución de Antíoco IV (última semana).

«Ya en la mitad de la semana (= tres años y medio: $9, 27 = 7, 25$; $8, 14$) cesará el sacrificio y la oblación y habrá en el santuario una abominación desoladora (= el simulacro de Júpiter y demás profanaciones), hasta que la ruina decretada venga sobre el devastador.» — Para el fin de las setenta semanas cesará la transgresión, tendrá fin el pecado... saldrá a la luz una justicia eterna (9, 24): el reino del Mesías.

4. En los cc. 10-12 se pronostican detalladamente los acontecimientos de selúcidas y tolo-meos que luchan entre sí, hasta Antíoco Epífanes; la persecución de este último (11, 31 = 8, 11 s.; 9, 27), su muerte (11, 45) y el triunfo del pueblo de Dios con el comienzo de su reino (12).

Aparece claramente que las cuatro profecías vuelven sobre el tema y líneas generales del capítulo 2, ilustrándolo con imágenes varias y desarrollándolo con nuevos pormenores. Salta a la vista la unidad, la viveza, la conexión lógica de todo el libro. Los cc. 2, 7-12 se completan unos a otros: todas las visiones son correlativas y todas ponen el reino mesiánico después de la muerte de Antíoco IV, último término histórico adonde llega la profecía.

Por todo lo dicho no cabe duda de que *Dan.* 12 no se refiere al fin del mundo sino a la era mesiánica. En *Dan.* 12, 2, los que «duermen» (= están inactivos, *Sal.* 44, 24; 121, 4) en el polvo son los habitantes del *še'ol* (= polvo, *Job* 17, 16), los cuales despertarán al llegar el reino mesiánico. No se trata de la resurrección de los cuerpos sino del fin de la espera en el *še'ol*. Para los justos será el gozo, la participación de los frutos de la Redención; para los malos, la eterna condenación (F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 35 ss.).

El alma del Salvador descendió a la morada de los muertos para anunciar la buena nueva de la salvación: para los justos el efecto retroactivo de la redención (I *Pe.* 3, 18 ss.; 4, 5 s.), del que Daniel participa (*Dan.* 12, 13).

A estos textos de la Biblia hebrea añádense la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes en el horno (3, 24-90); la historia de la casta Susana, calumniada por dos viejos corrompidos y salvada por la sabiduría inspirada del joven Daniel (c. 13); los episodios de Bel y del dragón (c. 14). Estos capítulos (las partes llamadas deuterocanónicas, v. *Canon*), que sólo se conservaron en griego (LXX y Teodoción) fueron escritos primitivamente en hebreo o en arameo. La Iglesia substituyó la versión griega de los Setenta (cód. Quisiano, s. IX, y ahora Chester Beatty), excesivamente libre, por la versión griega de Teodoción, literal y fiel.

El texto masorético tiene en hebreo los cc. 1-2, 4; 8-12; el resto (2. 5-7) en arameo. En la parte aramea halláanse unos diecisiete términos persas (dos en el c. 1, vv. 3, 5); y en el c. 3, 5 tres términos griegos de instrumentos musicales. El examen literario permite explicar así este fenómeno lingüístico. Daniel escribe todo el libro en hebreo. Los cc. 1-7, muy útiles para alimen-

tar la confianza en Yavé, cuyos diferentes atributos celebran, así como el cumplimiento de su plan salvador mediante el Israel renacido (v. *Alianza*), fueron traducidos al arameo durante el período persa y difundidos entre los cautivos. El traductor se sirvió de términos técnicos persas entonces en uso, para indicar los cargos; las tres palabras griegas, importadas juntamente con los instrumentos por la corte babilónica, habían tenido cabida en la lengua persa.

Los cc. 8-12, que describen casos particulares, según sugerencia profética (*Dan.* 8, 26; 14, 4) no debían ser divulgados, y por eso quedaron en hebreo. Difundióse enteramente el libro durante la persecución del tiempo de los Macabeos. Mas el original hebreo de los cc. 1-7 se había perdido enteramente, y sólo se tuvo cuidado de traducir al hebreo el fragmento 1-2, 4 (cuando empiezan a hablar los caldeos), por respetar la uniformidad en la colección de los libros sagrados (A. Bea).

El cuadro histórico a que se refiere Daniel es muy amplio. Imperio babilónico: Nabucodonosor (605-562: *Dan.* 1-4); Evil-Merodac (Amel-Marduk: 561-560); Neriglissar (Nergalšar-ussur: 559-556); Labaši-Marduk (556); Nabonid (Nabunaid: 555-539), cuyo hijo Baltasar reinó con el padre: 549-538.

Dan. 5 habla de Baltasar llamándolo hijo (descendiente) de Nabucodonosor, probablemente por línea materna.

Imperio persa. *Ciro* (v.) entra en Babilonia el 28 de oct. del 539; rey de Babilonia 538-530. *Dan.* 5, 32 afirma que, muerto Baltasar, reinó en su lugar el *medo* Darío (cf. 6. 1. 8. 29; 9, 1 s.). Muchos han pensado en Gobrias (Gubaru), el general que entró en Babilonia y fué su gobernador. Con más probabilidad sostienen otros que se trata de Astiages II, rey de los medos, vencido por *Ciro*, cuya hija tomó en matrimonio (cf. la versión griega de Teodoción: *Dan.* 13, 65 = 14, 1). Pero sobre todo hay que tener presente la posibilidad de cambios, glosas, interpretaciones, sufridos por el texto en el correr de los siglos, que en nuestro libro son más frecuentes y más fáciles por lo mucho que se le ha transcrito y por la grande difusión que ha tenido (A. Bea). Esta observación vale para este lugar y también para algunos puntos de las vicisitudes descritas detalladamente en el c. 11. En 333 Alejandro Magno (336-323) derrotó a Darío III Codomano y anexionó el imperio persa al suyo. Desde el 323 hasta el 198 los tolo-meos (reino egipcio) dominan en Palestina, a la que aspiran los selúcidas (desde el 312 en adelante), reyes de Siria. Con tal fin Antíoco II (261-246) se casa con Berenice, hija de Tolo-

meo II (284-246; *Dan.* 11, 6). Antíoco III (223-187) es derrotado en Rafia (217), de la que al fin logra tomar posesión (201-200) derrotando a Tolomeo V (198 a. de J. C.), a quien da por esposa su hija Cleopatra (*Dan.* 11, 13 ss.), con miras a penetrar también en Egipto. Las diferentes expediciones de Antíoco IV (v.) Epifanes habrían logrado realizar el propósito de no haber intervenido Roma en favor de los tolemeos. La muerte de Antíoco Epifanes (164 a. de J. C.), es el último acontecimiento político a donde alcanza la profecía de Daniel.

Es enorme la importancia del libro de Daniel para el judaísmo. Las circunstancias históricas creadas por la heroica lucha de los Macabeos exasperaron el sentimiento particularista y nacional que inducía al odio contra los gentiles y a su presunta exclusión de los mismos en la participación de la salvación mesiánica (cf. la literatura apocalíptica [v.]). Es por tanto explicable cómo en un clima semejante, al que dieron nuevo pábulo las desgarradoras luchas fratricidas de los últimos asmoneos, con la intervención de Roma (63 a. de J. C.) y la tiranía de los herodianos, se interpretase la profecía de Daniel (c. 2. 7-12) en sentido temporal y nacional, y se esperase un reino de Dios semejante en todo a los imperios que lo habían precedido. Era natural que se pensase en el Mesías con su corte y su ejército; que se imaginara la consolidación y el triunfo decidido e inconfundible del Mesías con el consiguiente reino victorioso, próspero, como, p. ej., el de Nabucodonosor, Ciro o Alejandro, y que el vencedor llegara a dominar sin más temores ni sufrimientos, desde el momento de la victoria. Y máxime cuando en *Dan.* se habla del «reino de los santos» que, una vez fundado, obtendrá el dominio sobre todas las gentes y para siempre. Los evangelios propagan ese errado concepto que llevará a los judíos a oponerse violentamente a Cristo. A ese mismo sentimiento se refiere N. S. Jesucristo al hacer uso del apelativo mesiánico que eligió para sí llamándose Hijo del hombre, tal como se lee en Daniel, para combatirlo e inculcar la verdadera naturaleza de su misión. Cf. *Lc.* 17, 29-18, 8. Vuelve frecuentemente sobre *Dan.* 7, 13 ss. (manifestación del Mesías, como rey del reino de los santos); *Mt.* 16, 27; *Mc.* 8, 38-9, 1; *Lc.* 9, 26 s.; *Mt.* 24, 30; *Mc.* 13, 26; *Lc.* 22, 27; *Mt.* 26, 63 s.; *Mc.* 14, 61; *Lc.* 22, 68 s.; queriendo significar la Iglesia, formada y separada de la sinagoga, según la verán algunos de sus discípulos; y su manifestación gloriosa en el fin del judaísmo y del Templo y en favor de su Iglesia perseguida (F. Spadafora, *Gesù e la fine*

di Gerusalemme, Rovigo 1950, pp. 17 ss., 61 ss., 93-96). La interpretación de los judíos pretendió independizar a *Dan.* de todas las enseñanzas de los profetas (v. *Mesías*), para transformar la sucesión exclusivamente temporal aquí vaticinada en una sucesión hereditaria, afín como naturaleza y medios de conquista.

La profecía de Daniel aseguraba a los judíos que se realizaría el plan divino, aun a pesar de las vicisitudes históricas de que eran espectadores y en las que algún día se verían envueltos como desdichado objeto de discusión. Esa profecía fue la que encendió la resistencia y el ímpetu heroico de los piadosos yavefistas durante la segunda influencia del helenismo y la sangrienta persecución.

El reino del Mesías vendrá después de la muerte de Antíoco IV, el perseguidor. Indicación expresiva más que estrictamente cronológica. Ni aun la más violenta y directa persecución del mundo pagano contra el yavefismo logrará desbaratar los designios divinos, cuya realización verá el nuevo Israel en Jesucristo, una vez vencida la última prueba. [F. S.]

BIBL. — A. BEA, *Quaestiones... in librum Danielis*, 2.^a ed., Roma 1937 (Pont. Inst. Bibl.); J. LINDER, en *Cursus S. Scripturae*, París 1939; L. DENNEFELD, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 7), ibid. 1947, pp. 631-714; R. RINALDI, *Daniele* (*La S. Bibbia*, S. Garofalo), Torino 1947).

DAVID. — David = comandante, jefe; del acadio *dawidum* (cartas de Mari): último hijo de Isai (Jessé), de Belén, de la tribu de Judá. El héroe más amado y santo más celebrado en Israel, el rey teocrático por excelencia; poeta y profeta; tipo del Mesías (1042-971 a. de C.).

La juventud (I Sam. 16-20). Por su audacia y fortaleza este pastorcito, al ser reprobado Saúl (v.), recibió de Samuel la unción secreta, no oficial, para ser rey de Israel en señal de elección divina. Por su destreza en tañer el arpa es llamado a la corte para calmar a Saúl en sus crisis de melancolía. El rey siente el efecto de su dulce influencia, lo ama, lo nombra su escudero. A él se siente ligado Jonatán con una dulce amistad. Por sus dotes naturales y las cualidades de su alma se atrae a cuantos le rodean.

Al ser arrojados de las montañas de Efraím los filisteos atacan a Judá entre Belén y Hebrón. Un gigante de Gat insulta a los hebreos acampados enfrente, desafiando al más fuerte de ellos a un duelo decisivo. Ofrécese David, que audaz y astutamente se dirige contra Goliath provisto de su bastón y de la mochila de pastor, en la que ha depositado cinco gruesas piedras muy lisas, y llevando consigo la honda en la mano izquierda. Los ejércitos los contem-

plan desde las respectivas colinas. Goliat desprecia al joven y depone su yelmo; David proclama su confianza en Yavé, acelera el paso, toma la honda, pone en ella una piedra, y antes de que el otro se percate del peligro lo atolondra hiriéndolo en la frente. Échase sobre su cuerpo derribado, toma su espada, le da muerte y le corta la cabeza que lleva a Saúl. La victoria está por los hebreos. David ofrecerá al Señor, en el santuario de Nob, la espada y el manto del vencido.

Este acto de valor impuso un cambio decisivo a su vida. Multiplicanse sus victorias; crece el entusiasmo popular; David es el verdadero héroe nacional. Obsesionado Saúl por las amenazas de Samuel, se siente lleno de celos y ve en el joven un peligro para su dinastía, por lo que decide acabar con él. Lo expone a los peligros, lo mortifica, busca por todos los medios cómo deshacerse de David, que entre tanto había llegado a ser esposo de Micol, su hija menor. Intenta traspasarle con la lanza mientras tañe el arpa, manda capturarlo sorprendiéndolo en el sueño. David huye, ausentándose primero de Samuel, en Rama, luego de Aquis, rey de Gat, donde es mal acogido y se finge loco para salvarse. Finalmente, después de una nueva tentativa de reconciliación, llevada a cabo por el afligido Jonatán ante su miserable padre, se aleja definitivamente.

Fugitivo y proscrito (I Sam. 21-II Sam. 1; I Par. 12). En el santuario de Nob el sumo sacerdote Ajimelec remedia su hambre con los panes de presentación (v.): Mt. 12, 3. Allí toma la espada de Goliat. Luego únese a él Abiatar (con el efod para consultar a Yavé), único superviviente después de la matanza de los sacerdotes de Nob, perpetrada por Saúl, a consecuencia de la denuncia del idumeo Doeg (Sal. 52 [51]). Júntase a David una banda de descontentos, alrededor de unos 600, y se refugia en las zonas desiertas de Judá y del Negeb. Viven del pillaje que ejercen sobre los enemigos de su gente y de las aportaciones más o menos voluntarias de ésta. Por dos veces tiene a Saúl en su poder y le respeta la vida en atención a que es el ungido del Señor. Después de la muerte del detestable Nabal, toma por esposa a la prudente y rica Abigail, y en virtud de otro matrimonio queda emparentado con los calebitas, con lo que acrecienta su prestigio. Aproximadamente un año después se ve obligado a refugiarse con sus hombres junto a Aquis, acosado por Saúl. El filisteo le da Siceleg, entre Gaza y Bersabé; y David le entrega como tributo, parte del botín de sus pillajes. Desde Telam hasta la frontera de Egipto sa-

quea aldeas y campamentos de amalecitas y guesuritas, enemigos hereditarios de Judá, y se lleva sus ovejas y sus camellos y extermina a sus moradores. A Aquis le dice que ha saqueado a Judá y tribus amigas.

Un año más tarde los filisteos atacan a Saúl; David, con su banda movilizada, es desechado por los otros como auxiliar de poca confianza. Al regreso se encuentra con que Siceleg ha sido devastada por los amalecitas. Persigue y alcanza a los bandideros, a quienes pasa a cuchillo, libera a los prisioneros y retorna con un rico botín que manda repartir equitativamente. De su porción hace regalos a los jefes de Judá, Caleb y Jeramel, aliados y compañeros suyos. Estando allí recibe la noticia de la muerte de Saúl y Jonatán (1012 a. de J. C.), a quienes llora amargamente, improvisando una conmovedora y artística elegía que nos ha sido conservada (II Sam. 1, 17-27).

Rey de Judá (II Sam. 2-4). David fijó entonces su residencia en Hebrón. Los judíos lo eligieron por su rey. Abner, sobrino y general de Saúl, proclama en Majanaim (tribu de Galad) por rey de Israel al sobreviviente Isbaal (İšbošet); logra enérgicamente restaurar el reino y librarlo de los filisteos. El hijo de Saúl reclama entonces sus derechos sobre Judá, y sobreviene la lucha, que resulta dura con el revivir de las viejas rivalidades entre las tribus, y es causa de que se derrame sangre fraterna en los violentos y frecuentes encuentros entre los grupos opuestos. David aprovecha hábilmente todas las ocasiones que se le presentan para afirmar el derecho que tiene al reino, principalmente por la elección divina, y que se había ganado con las victorias y como yerno de Saúl; pero no fuerza los tiempos ni se impone por la violencia sino que se fia principalmente de la divina Providencia. Abner inicia transacciones con David, le devuelve a Micol, que había sido entregada por Saúl a otro hombre, pero es sorprendido a traición por Joab, general y pariente de David, por celotipia y como venganza de su hermano Azael, que había caído en una refriega con Abner. David se lamenta del hecho, llora al difunto y continúa las conversaciones con las tribus. Algún tiempo después dos jefes dan muerte al inofensivo y tímido Isbaal, cuya cabeza llevan a David, de quien no reciben el premio que esperaban, sino la muerte como traidores. Por fin, las tribus de Israel, en su deseo de restablecer el reino, llegaron a Hebrón, establecieron con David un solemne pacto en presencia del Señor y lo eligieron por rey.

Rey de todo Israel (II Sam. 5-I Re. 2). David había sido rey de Judá en Hebrón durante

siete años y medio. Los filisteos, que lo habían considerado como vasallo suyo, habían visto con agrado las hostilidades con Israel, y al verlo hecho rey de todos los israelitas, lo atacaron, ocupando el valle de Refaím, próximo a Jerusalén, con el fin de dividir a Judá por el norte. David evitó el error de Saúl de aceptar batalla campal; con la ayuda de sus valientes seguidores y de contingentes de las otras tribus, reanudó la dura vida del desierto, y mediante audaces golpes de mano salió victorioso de estas largas y ásperas guerrillas. Proezas individuales y algunas victoriosas batallas acabaron por liberar enteramente al país. Llegó incluso David, mediante una vigorosa ofensiva, a ocupar una considerable parte del territorio enemigo y la misma Gat. No volvieron a amenazar los filisteos la independencia del pueblo de Yavé.

Una vez liberado el territorio nacional, David ocupa a Jerusalén, adueñándose de la ciudadela (= Sión, ciudad de David), que hasta entonces había estado en poder de los jebuseos, y hace de ella la capital del reino. Elección hábil, tanto por su situación estratégica, ya que sólo es accesible por el norte, como porque, no perteneciendo a ninguna tribu, facilitaba la restauración plena de la unidad nacional. David favoreció el que se poblara y la enriqueció de grandes construcciones. Lo primero que hizo fué transformarla en ciudad santa, en el centro religioso de todo Israel, trasladando a ella solemnemente el arca (v.); *Sal.* 15. 24. 68. 132. 1-10 (Vulg. 14. 23. 67. 131) desde Quiriat Jearim (unos 15 Km. al oeste), donde había estado olvidada durante unos setenta años bajo el sospechoso control de los filisteos. David había preparado para el arca, al lado de su palacio de Sión, una tienda semejante a la de Moisés que había servido de santuario en el desierto. Era el lugar común de toda la nación, que hacía revivir toda la época de los orígenes; el paso por el desierto, el paso del Jordán, la destrucción de Jericó; era el retorno a la más pura tradición monoteísta; el más fuerte impulso hacia la unidad de culto, establecida en los cuarenta años de vida nómada y perdida con la división que siguió a la ocupación de Canán. El arca venía a ser como la piedra angular del reino, e introducía de repente a Jerusalén, hasta entonces pagana, en el sagrado patrimonio de todo Israel. Al emprender alegremente las peregrinaciones al arca, los israelitas se ponían en contacto con la capital, con el rey y entre sí; unidos en la oración y en los sacrificios se sentían más vivamente hermanos, por la identidad de origen y de fe. David, que

había manifestado toda su intensa y profunda piedad en el traslado, tuvo cuidado de organizar para el Arca un servicio litúrgico (I *Par.* 23-26) que sirvió de modelo para el del Templo de Salomón. Al frente del mismo se puso la familia de Abiatar, y la de Sadoc quedó al servicio del santuario de Gabaón. En los comienzos del reinado de Salomón, fué confinado en Anatot Abiatar, defensor de Adonías, y Sadoc ocupó su puesto en Jerusalén.

Estaba convencido David de que todo cuanto había hecho era muy poco para honrar a Yavé y para satisfacer plenamente su piedad. Hacia el fin de su reinado, cuando hubo terminado su lujoso palacio, sintió como un remordimiento por dejar aún una simple tienda para casa del Señor, y de ahí le vino el pensamiento de edificar un suntuoso templo. Confió su plan al profeta Natán, el cual dió su asentimiento con entusiasmo. Pero en la mañana siguiente llevó al rey la respuesta del Señor. El templo lo construiría su hijo y sucesor; pero el piadoso celo había sido grato a Dios, y como premio formulaba para David magníficas promesas: Israel queda estabilizado para siempre como pueblo de Dios, y será siempre gobernado por la casa de David. La naciente dinastía es llamada a colaborar en la obra de Yavé sobre la tierra; los destinos de ambos están ligados para siempre. A cambio de Salomón, constructor del Templo, y sólo figurativamente llamado hijo de Dios, llegará día en que aparecerá otro hijo de David, que será realmente el Hijo de Dios. También él será rey, pero de toda la humanidad (II *Sam.* 7. 13 ss.; *Sal.* 89 [88], 20-38).

David combatió y venció, en diferentes batallas que no están suficientemente precisadas cronológicamente, a los moabitas, a los amonitas con los arameos sus aliados, a los edomitas, cuyo territorio incorporó (II *Sam.* 8-10; I *Par.* 18-20). Con eso llegó a fundar un gran reino (que se extendía desde Damasco y Jamat hasta el mar Rojo), el más extenso y el más fuerte que llegó a conocer Israel en toda su historia, y ciertamente superior por su poder intrínseco al inmediatamente siguiente de Salomón, cuya magnificencia tan celebrada no fué más que una exhibición externa de cuanto David había creado.

La organización civil y militar la fué bosquejando David poco a poco según aconsejaban las circunstancias, sin sujetarse a un esquema rígido y complicado. El ejército constaba de tres cuerpos distintos: los valientes, los mercenarios extranjeros y los contingentes territoriales. El primero era un cuerpo de soldados de oficio, en su mayoría escogidos de entre los más fieles

componentes de la heroica banda de los comienzos. Para estimular el heroísmo, David había creado una especie de grados de nobleza: la de los Tres y la de los Treinta. El segundo cuerpo (cereteos, galitas dirigidos por Itai, otros filisteos) era una especie de legión extranjera al mando del judío Banayas. Entre los dos constituían el ejército permanente (como unos 2.000 soldados). Y, en fin, el tercero era movilizado según las necesidades entre los hombres valientes de las diferentes tribus, al mando del rudo y valiente familiar de David, Joab, quien tuvo el mando supremo desde el momento en que los Valientes decidieron que el rey no volviese a exponerse compareciendo personalmente en las batallas (II Sam. 21, 16 ss.).

En cuanto a la organización civil concentrada en la corte nombrábase: un mazkir, especie de secretario canceller, encargado de instruir y aclarar las diferentes cuestiones sobre las cuales habría de pronunciarse el rey; un ministro para los tributos y los impuestos: un escriba encargado de la correspondencia diplomática y tal vez de la redacción de los anales oficiales. Las riquezas acumuladas en las diferentes campañas permitían a David hacer frente a los gastos de la Corte sin gravar con exceso de tributos al pueblo.

En los últimos años de su vida afectaron a David terribles adversidades, a consecuencia de las cuales llegó exhausto al término de su magnífica carrera. Fué el castigo de su grave pecado (II Sam. 11): el adulterio con Betsabé, y la muerte del marido de ésta, Urías, el jeteo, uno de los Treinta, llevada a efecto por Joab siguiendo órdenes de David. La adúltera, ya encinta, pasó a ser esposa de David, una vez transcurrido el luto de ceremonial; pero el profeta Natán le echa en cara, especificándose los, los pecados cometidos, subrayando lo que en ellos había de perfidia y alevosía. David confiesa su pecado con una humildad sin reservas y un arrepentimiento sin excusas (Sal. 32. 51 = Vulg. 31. 50). Y con humilde resignación soportará las terribles aflicciones—exigencia de la divina justicia—que Natán le predice, además de la muerte inmediata del hijo habido de Betsabé.

Tuvieron su principio esas aflicciones, con la pérfida, brutal e ignominiosa violación de la virgen Tamar, hermana uterina de Absalón, por parte de Amnón, hermano suyo y primogénito de David. Absalón disimuló durante dos años, pasados los cuales invitó a Amnón al esquilero de las ovejas que tenía en Baljasor (al nordeste de Belén), y ordenó a sus siervos le diesen muerte. Permaneció por tres años en

Guesur junto al abuelo materno, y por intercesión de Joab lo llamó David, con quien quedó plenamente reconciliado dos años más tarde. Entonces se dió a satisfacer sus ambiciones al trono, con la misma tenacidad, ora paciente ora activa, que había manifestado para vengarse, para regresar a Jerusalén y reconciliarse con su padre. Desaparecido Amnón, él era el primogénito. Era hermosísimo, gustaba de andar a caballo (costumbre recién importada de Egipto), y se desvivía por hacerse popular y granjearse la simpatía de los israelitas. Su propaganda hacía resaltar las causas de la carestía y del descontento: para los judíos que se les había olvidado excesivamente en pro de los otros; para los israelitas la falta de interés por sus justos problemas y por sus quejas. Al cabo de cuatro años creyó ver llegado el tiempo a propósito para destronar a David. Alegando como pretexto el cumplimiento de un voto, pidió se le permitiese ir a Hebrón, centro geográfico de Judea, antes sede real, donde él había nacido, y allí fué proclamado rey solemnemente, al mismo tiempo en que vibraban por todo Israel las trompetas anunciadoras de la nueva elección. Todo el reino se declara por Absalón contra David.

Entre los primeros, y por cierto el más importante de los rebeldes, figuró Ajitofel, consejero infalible de David, abuelo paterno de Betsabé. Antes de la revuelta, David con su familia, protegido por sus Valientes y por los fieles mercenarios extranjeros se apresura a pasar el Jordán para refugiarse en Galad. Deja diez de sus esposas de segundo rango para que guarden el palacio y en señal de su derecho soberano al que no renuncia; manda que vuelvan a colocar el arca en su puesto, de donde la habían sacado Sadoc y Abiatar para seguir al rey, y encomienda a los mismos que procuren informarle sobre cuanto se hubiere decidido contra él, sirviéndose de Ajimas y Jonatán, sus hijos, como enlaces. A Cusai el arquita, amigo y consejero íntimo, le da el encargo de esbaratar ante Absalón los consejos de Ajitofel. Aun cuando se encomendaba a la divina Providencia con una piedad profunda, David no descuida ninguno de los medios de que dispone para asegurar el buen éxito de sus planes. «Volved el Arca de Dios a la ciudad, y quedese en su lugar —dice el rey a Sadoc—. Si hallo gracia a los ojos de Yavé, Él me volverá a traer y me hará volver a ver el Arca y el tabernáculo. Pero si Él dice: No me complazco en ti, aquí me tiene; haga Él conmigo lo que le plazca» (II Sam., 15, 25 s.).

David camina descalzo, con la cabeza cu-

bierta y llorando. Entre Jerusalén y Jericó recibe humildemente las imprecaciones de Semei, de la familia de Saúl. Tras un aviso de Ajijmas y Jonatán, se apresura a pasar el Jordán y llega a Majanaím, donde prepara la defensa. Ajitofel en Jerusalén, para hacer definitiva la ruptura, indujo a Absalón a tomar posesión públicamente del harén de su padre. Era el deshonor conyugal amenazado por Natán. Luego le impulsó a atacar inmediatamente a David, pues muerto él, estaba alcanzado el triunfo de la revuelta. Pero el anciano Cusai supo evitar la grave amenaza, sugiriendo un prudente aplazamiento del ataque, con el fin de ultimar la preparación del ejército. Ante el inesperado fracaso y desesperando del resultado del ataque aplazado, Ajitofel se retiró a su casa de Gilo y se ahorcó. Efectivamente, el fin de la batalla entre Majanaím y el Jordán fué desastroso para Absalón. El ejército de David, a las órdenes de Joab, de su hermano Abisai, y de Itai, derrotó a los revoltosos, que buscaron refugio en la fuga por entre la espesa selva de Efraím. El mismo Absalón penetró en ella, pero quedó prendido y colgado por la cabellera entre dos gruesas ramas de una encina, mientras su cabalgadura continuaba la carrera. Informado de ello Joab, le traspasó el costado, a pesar de la reiterada súplica de David, y mandó arrojar su cadáver en una fosa que cubrieron con piedras.

A las puertas de Majanaím, donde había quedado, forzado por los suyos, esperando con impaciencia el resultado de la batalla, recibió el rey por conducto de Ajijmas la noticia de la victoria, y un cusita enviado por Joab le dió a conocer el final de Absalón. El pobre padre se retiró llorándolo desolado; pero Joab lo reclamó rudamente, y David volvió a la puerta de la ciudad para tomar parte, con el corazón desgarrado, en el gozo de los victoriosos. Con su tacto habitual y su acostumbrada longanimidad David arrojó la plena reconciliación: a Amasa, que había tenido el mando de los insurrectos, le puso al frente del ejército. Un tal Seba, benjaminita, intentó inmediatamente después reanudar la rebelión, pero Joab, dando muerte a Amasa, la sofocó rápidamente e hizo que se le entregara la cabeza de Seba. La peste enviada por Yavé en castigo del censo impuesto por David (II Sam. 24; I Par. 31-32), aparece enlazada con el episodio de la carestía de los tres años. La ejecución de los descendientes de Saúl exigida por los gabaonitas (II Sam. 21, 1-14; v. Saúl) es, pues, el comienzo del reinado sobre todo Israel.

El empadronamiento era un grave pecado: haciéndolo por propia iniciativa, el rey usur-

paba un poder que sólo a Yavé pertenecía. Dios manda que sea propuesta a David una triple pena: hambre durante tres años, derrotas durante tres meses o peste durante tres días. El rey se entrega en manos de Dios. El pueblo había pecado enojando a Yavé, y éste manda el castigo: la peste hiere de muerte en breve tiempo a 70.000 israelitas. La penitencia de David y su oración, que no carece de generosidad, alcanza del Señor el cese del azote. La última decisión de David consistió en designar por sucesor suyo a Salomón, hijo menor, habido de Betsabé su predilecta. Ésta con Natán, Sadoc y los Valientes, formaron la contraposición del partido de Adonías, el hijo mayor. Contaba unos 70 años cuando se extinguió y fué sepultado en la «ciudad de David».

Desaparecía la figura más viva y más simpática del Antiguo Testamento. Después de Moisés sólo él efectuó la unión de todas las tribus, haciendo renacer el espíritu nacional mediante espléndidas victorias, y sobre todo mediante la vuelta al puro yaveísmo.

Dejó una dinastía estable y una capital, ciudad santa, que permanecerá como símbolo y hogar del pueblo elegido. Héroe genuino; hombre conforme al corazón de Dios (I Sam. 13, 14); no es soberbio en la prosperidad; y en las penas se mantiene lleno de confiada sumisión a la voluntad de Dios (I Sam. 22, 3; II Sam. 16, 10 s.); no emprendía nada sin consultar la voluntad del Señor (I Sam. 22, 3. 15; 23, 2. 9, etc.). Tuvo cuidado especial por el honor de Dios y la majestad del culto divino. En el curso de su vida puede observarse el decaimiento de sus facultades; solamente una queda sin debilitarse nunca: su piedad hacia Yavé, que aparece radiante ya en su juventud y resplandece durante toda su vida: David será siempre el modelo del rey teocrático (cf. I Re. 11, 38; 14, 8; 15, 3.). La piedad llenaba totalmente su ardiente corazón que no podía ocultarla; y como poseía los maravillosos dones del poeta, manifestó los sentimientos que ella le inspiraba en versos llenos de vigor y de gracia, vibrantes como una invocación, lastimeros como un suspiro, apropiados a una súplica y entusiastas como un grito de triunfo (v. *Salmos*). Y, finalmente, como insigne profeta, cantó al futuro *Mesías* (v.) que había de proceder de su familia: el «hijo de David» por excelencia, a quien, por lo mismo, los grandes videntes sucesivos llamarán «rey David» (Jer. 30, 9; Os. 3, 5), «mi siervo David» (Ez. 34, 23; 37, 24). Esta relación es el mayor timbre de gloria para el piadoso rey. [F. S.]

BIBL. — L. PIROT, en *DBI*, II, 287-341; L. DES-NOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, II, París 1930, pp. 71-327; III, pp. 184-88, 191-369; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 327-49; A. MÉDÉLIEUX, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 3), París 1949, pp. 414-561, 583-91.

DEBORA. — Profetisa y libertadora de Israel juntamente con Barac (*Jue.* 4-5). Tuvieron el mismo nombre (= «abeja») la nodriza de Rebeca, *Gén.* 24, 59, y la abuela de Tobías (*Tob.* 1, 8 en el griego). Fué esposa de Lapidot y ejerció una especie de magistratura extraordinaria dando sus sentencias inspiradas a los israelitas que de todas las comarcas de Canán se llegaban a ella, junto a la palma por largo tiempo recordada entre el pueblo, y que se hallaba entre Béel y Rama (= er-Ram, 9 Km. al norte de Jerusalén), en el territorio de Efraím.

Según esto, Débora estaba muy al tanto de la grave opresión cananea que aterrorizaba a las tribus del norte, emplazadas frente a la gran llanura de Esdrelón (Neftalí, Zabulón, Isacar, Manasés), las cuales no habían logrado adueñarse de las fortalezas cananeas (*Jue.* 1, 27, 30) que guardaban los accesos a dicha llanura, entre los cuales Jaroset (= Tel-ʿAmar) a los pies del Carmelo —en el paso entre la llanura de Acre (= Akkâ) junto al mar, y la de Esdrelón—; Betsan al este; Taanac y Magedo (Tel el-Muteselim) al sur.

Desde el mar hasta el Jordán, si se exceptúa el Tabor (= Gebel el-Tôr), la fértil llanura, rica además por las caravanas que la cruzaban siguiendo la *via maris* para dirigirse de Siria, Transjordania y Fenicia a Egipto, constituía una barrera entre Efraím al sur y las tribus de Galilea, asentadas sin armas en las colinas circundantes. Un intento por parte de éstas de penetrar pacíficamente con el trabajo y el comercio había provocado la violenta reacción de que ahora se trata (*Jue.* 5, 6 ss. 12).

La ardiente fe impulsó a Débora a la acción. Manda llamar a Barac, de Cades de Neftalí (= Qedcis, junto al lago de Hule), y le comunica en nombre de Yavé el cometido de Libertador (v. *Jueces*). Barac, que ha tenido que sufrir de los cananeos, quiere a Débora a su lado, para beneficiarse del enorme ascendiente de que ella goza en todo Israel. Así se dirigen a Cades, desde donde ponen en movimiento a Neftalí y Zabulón (cuyos combatientes —unos 10.000— reciben orden de juntarse en el Tabor sin sembrar la alarma), y envían mensajeros a las otras tribus del centro, del norte y del este. Responden Isacar, Manasés (representada por el importante núcleo de Maquir), Efraím y Benjamín (v.); éste con pocos contingentes, pues

la tribu acaba de ser reconstruida. Los combatientes, entusiasmados por el llamamiento de Yavé, agrupados en torno a sus respectivos jefes, armados con lo que primero hallaron o con sus mismos instrumentos de trabajo (*Jue.* 5, 10), situáronse en las colinas sur y este de la llanura. La coalición de los reyezuelos cananeos, cuyo jefe fué Jabin, rey de Jazor (= Tel el-Qedah, al noroeste del lago de Genesaret), confía la represión del revuelo al general Sisara, príncipe de Jaroset. Tiene a sus órdenes centenares de carros escoltados de infantería, que se alinean a lo largo del Cisón (= Nar el-Muqatta) en el centro de la llanura, delante de Taanac y Magedo, frente al Tabor. Una lluvia torrencial convirtió a la llanura en un pantano. Débora —entre los combatientes— incita a Barac: «Anda, que hoy es el día en que Yavé entrega a Sisara en tus manos. ¿No va él delante de ti?» (*Jue.* 4, 14). Y él, decidido, irrumpe desde el Tabor por la llanura, y le imitan las otras tribus, que descienden por la espalda y por los flancos del enemigo. Sorprendida la infantería por los diferentes ataques simultáneos se dió a la desbandada, mientras los caballos se esfuerzan por desengancharse de los carros que han quedado inutilizados, y acaban en la ruina. Una completa derrota. Los cananeos son perseguidos y muertos. El mismo Sisara se lanza del carro inutilizado y se va a pie en busca de un refugio. Se desvía por el sur hacia Cades de Isacar (= Tel Abu Qedeis, 4 Km. al sudeste de Wadi Ledidj, junto a Magedo). Da en un campamento de nómadas *quíneos* (v.), y sintiéndose fatigado se enfrenta con la tienda de Jael que le sale al encuentro y le invita a pasar confiadamente. Lo tapa con una especie de peltza y apaga su sed dándole a beber leche (= lebhen, o jaurt de los árabes; por lo tanto era tiempo de primavera). Habiéndose él dormido le clava en la sien un palo de los empleados para sujetar en el suelo las cuerdas de la tienda, y así se lo muestra a Barac que lo persegua (*Jue.* 4, 17, 22).

Quedaba cumplida la profecía de Débora (*Jue.* 4, 9). Jael pertenecía a una familia emparentada con Moisés (*Jue.* 1, 16; 4, 11), y por lo mismo con los israelitas (cf. I *Sam.* 15, 6). Su intervención contra Sisara se explica por el principio de solidaridad impuesto por el deber de intervenir en favor de la tribu pariente contra el enemigo de guerra (cf. *Jue.* 8, 5-9. 15 ss., 21; I *Sam.* 14, 21; 29). He ahí el porqué de la alabanza de Débora (*Jue.* 5, 24-27), que, en cambio, maldice a la ciudad israelita de Meroz (= K. Marius, próxima a Jazor), que no se movió para destruir a los cananeos supervivien-

tes. Ese deber proveniente de la solidaridad está por encima del mismo de la hospitalidad.

La victoria quebrantaba la supremacía de los cananeos, que en adelante quedaban reducidos a sólo sus ciudades. La unión victoriosa de seis tribus, primer agrupamiento importante desde el tiempo de Josué, ponía de manifiesto la solidaridad nacional y sus ventajas; pero sobre todo reanimaba las fuerzas del yaveísmo. Era la victoria de Yavé. «Estos hechos heroicos son los que canta Débora (Jue. 5). Su «cántico» es con razón considerado como de los más antiguos y perfectos monumentos de la literatura hebrea. Desgraciadamente su belleza queda en parte velada a causa de las mutilaciones y de la oscuridad del texto. Los intentos de reconstrucción no han logrado restaurar todas sus ruinas. No obstante, aun con sus lagunas irremediables, esta oda triunfal nos permite admirar el armonioso orden de la composición, sentir la inspiración rebotante de entusiasmo nacional y religioso, saborear lo pintoresco de un realismo que sabe reproducir gestos y dar vida» (L. Desnoyers).

El más interesante intento, entre los muchos que se han hecho por reconstruir las estrofas, es el de O. Grether, *Das Deboraled*, Gütersloh 1941; cf. R. Tournay, en *Vivre et Penser*, 1942, p. 172 s. [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, París 1922, pp. 137-52; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 3), ibid. 1949, pp. 159, 176-98.

DECALOGO. — Los diez mandamientos (δέκα λόγοι: *Ex.* 34, 28; *Dt.* 10, 4 en la versión griega), esencia de la alianza (v.) del Sinaí y de todo el Antiguo Testamento (*Ex.* 20, 1-17; *Dt.* 5, 6-22). Los tres primeros son de índole religiosa: — monoteísmo, con exclusión de toda forma de idolatría; respeto al nombre de Dios; descanso sabatino; — los otros son de índole moral. Con el primero va unida la sanción (*Ex.* 20, 2-6; v. *Alianza*) cuyo cumplimiento, en cuanto al castigo, se vio realizado en la destrucción de Samaria (722 a. de J. C.) y del reino de Judá (587 a. de J. C.) con el cautiverio de los supervivientes (cf. *Lev.* 26; *Dt.* 28); y en cuanto al premio, fruto de la gran misericordia de Dios, en la conversión y en el regreso de «un residuo», en la restauración del nuevo Israel, en la venida del Mesías (v.) y, finalmente, en la futura conversión de Israel al cristianismo (*Rom.* 11, 25 ss.). La Iglesia católica (con los judíos y los luteranos) considera la prohibición de toda escultura e imagen idolátrica (*Ex.* 20, 4 s.) como un simple complemento del primer mandamiento, y no como un precepto distinto:

en cambio, en virtud del v. 17, considera como dos preceptos específicamente diversos la codicia de los bienes ajenos y el desecho de la mujer del prójimo (A. Vaccari, en *VD.* 17 [1937], 317-20; 329-334).

La doctrina monoteísta y moral del Decálogo es la característica peculiar y verdadera prerrogativa de Israel respecto de todos los demás pueblos. Como fundados en la ley natural (Sto. Tomás, *Sum. Theol.* I.^a IIae. q. 100, aa. 1. 3. 11), aunque dirigidos a la nación, en cuanto tal (v. *Alianza*), estos preceptos obligaban a cada uno de los miembros de la misma (individualismo); y siguen impresos en la conciencia de todos los hombres de todos los tiempos (universalismo). De este modo entran sin cambio alguno en la alianza definitiva que había de ser sellada por Jesucristo Nuestro Señor (*Enc. Catt. It.*, IV, 1261).

Compruébanse numerosas variantes, aunque secundarias entre *Ex.* y *Dt.* (l. cit.). El *Exodo* alega como razón de la observancia del sábado el descanso divino después de los seis días de la creación; el *Dt.* un motivo de humanidad que no excluye el precedente. El *Exodo* pone a la mujer entre las cosas del hombre, conforme al concepto vigente en el régimen patriarcal; el *Dt.* la pone aparte. En lo demás trátase de modificaciones literarias accidentales; y el célebre papiro de Nash, s. I-II desp. de J. C., que contiene fragmentos del *Dt.* 5, 6-22, ofrece algunas que le son propias (v. *Papiros*; cf. A. Vaccari, en *VD.* 1923, 283-6). Tales divergencias permiten concluir que con toda probabilidad en las dos piedras sólo se esculpieron los preceptos (p. ej.: no hurtar) sin los motivos que frecuentemente los acompañan, los cuales fueron añadidos en la redacción subsiguiente de los dos libros, *Exodo* y *Dt.* Todos los exegetas católicos reconocen a Moisés por autor del Decálogo incluso en cuanto a la forma literaria, en la que, no obstante, admiten ciertos retoques ulteriores consistentes en detalles secundarios. Entre los acatólicos cf. L. Lemme, G. Wildeboer, etcétera. La mayoría de los críticos que más estuvieron en contacto con la literatura egipcia y babilónica — R. Kittel, A. Jirku, E. Sellin, P. Volz, etc. — lo consideran como sustancialmente mosaico.

Los profetas inculcan la observancia de los preceptos del Decálogo (A. Gambert): *Os.* 4, 2, 13; 6, 9; *Jer.* 7, 9, etc., y particularmente la del primero; y los suponen ya conocidos del pueblo (*Am.* 2, 4-14; *Os.* 4, 6; 6, 5-11, etc.; cf. la explícita referencia de *Ex.* 20, 10 ss.: preceptos dados por Yavé a Israel en el desierto, entre los cuales el de santificar el sábado).

Documentos antiquísimos del tiempo de Moisés atestiguan el uso de grabar en piedra (Éx. 24, 12; Dt. 9, 9) escritos importantes de naturaleza religiosa para colocarlos en lugares sagrados. En un tratado estipulado entre Shuppluliumaš, rey de los jeteos, y Mattiuzza, rey de Mitanni, se dice que se deposita en el templo de Shamaš una especie de documento. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, IV, 1261 s., con amplia bibl.; A. EDERHARTER, en *DBI*, II, col. 341-51; M. VALENTINI, *Le condizioni sociali del D. e la sua autenticità mosaica*, en *Salesianum*, 1 (1939) 407-20; A. CLAMER, *Le Deuter. (La Ste. Bible, ed. Pirol)*, 2, A. Paris 1940, pp. 548-56; H. SIMON-J. PRADO, *Vetus Test.*, 1, 6.ª ed., Torino 1949, pp. 235-42; H. H. ROWLER, *Moise et le Décalogue*, en *RHPH*, 32 (1952) 7-40.

DECÁPOLIS. — Confederación de diez ciudades helénicas, todas ellas situadas, menos Scitópolis, al otro lado del Jordán, y de las cuales se hace mención en los Evangelios (Mt. 4, 25; Mc. 5, 20; 7, 31), en Fl. Josefo (*Vita* 65, 341 ss.; 74, 410), en Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74) y en una inscripción de Palmira (*Corpus inscrip. graec.*, n. 4505).

Por intervención de Pompeyo M., en el 64 a. de J. C. las ciudades de la Decápolis reconocieron la prerrogativa de verse libres de las autoridades locales, y la autonomía urbana, quedando directamente dependientes del procurador de Siria. Estaban constituidas por colonos griegos que allí se habían establecido en tiempo de los Tolomeos y de los Selúcidas, helenistas por la lengua, por la religión y por la ley. Los judíos, en número reducidísimo, eran únicamente tolerados, y estaban privados del derecho de ciudadanía; pero gozaban de libertad de religión y de culto. No siempre fué el mismo ni el número ni el nombre de las ciudades (por más que el nombre «decápolis» se conservó intacto), puesto que a consecuencia de cambios políticos, salieron de la confederación algunas ciudades, al par que entraron otras. Según Plinio (*Hist. Nat.* 5, 18, 74), las diez ciudades eran: Damasco; Hippos (Qual'at el Hoşn); Gadara (Muksis) que, como Hippos, fué donada por Augusto a Herodes, pero recobró juntamente con ésta su autonomía después de la muerte de Herodes; Refana (er Ráfah); Canatha (Qanawat, próxima a er Ráfah), en el extremo occidental del monte Hawrân; Scitópolis (Beisân); Pela (Tabaqat Fahil en el extremo septentrional de la Perea); Dion (Kefr Dahim, en el 'Aglûn); Gerasa (Geraš) y Filadelfia ('Ammân).

En el s. II desp. de J. C., con la incorporación de Gerasa y de Filadelfia a la provincia romana de Arabia, quedó disuelta la Decápolis,

de la que sólo quedó el recuerdo en los escritos eclesiásticos (Eusebio y Epifanio).

Cristo fué seguido por turbas de la Decápolis al principio de su ministerio (Mt. 4, 25), cruzó su territorio, donde curó al sordomudo (Mc. 7, 31-37), cuando volvió desde Sidón al lago de Genesaret. En ella curó a un endemoniado que, siguiendo su invitación, se convirtió en el primer misionero de la Decápolis (Mc. 5, 2-20).

[A. R.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, *Storia del templi del Nuovo Testamento*, (trad. it. y demás, del P. Zedda), Torino 1959, pp. 134-144 (colección *La S. Bibbia*).

DEDICACIÓN del Templo. — Fiesta instituida por Judas Macabeo para conmemorar la purificación del Templo que tuvo lugar el 25 de Casleu del 148 de la era selúcida (= nov.-dic. del 164 a. de J. C.), tres años después de haber sido profanado por Antíoco (I Mac. 1, 54; II Mac. 10, 13; Fl. Josefo, *Ant.* XV, 320). La solemne función fué celebrada, como lo fuera en tiempos de Salomón (I Re. 8, 65 s.), con cánticos acompañados de instrumentos músicos, y duró ocho días (cf. II Par. 7, 8 s.); ofreciéndose sacrificios pacíficos (cf. Lev. 9, 4; Dt. 27, 7; II Par. 31, 2), símbolo de la paz restablecida entre Dios y su pueblo, y de la gratitud de éste (cf. II Par. 33, 16).

Para perpetuar el recuerdo del acontecimiento se fijó una solemnidad anual (I Mac. 4, 49) denominada *Encenia* o *renovación* (cf. Jn. 10, 22), cuyo nombre griego se tradujo al latín por *dedicatio*. En hebreo se llamó *hanukkāh*, que con más exactitud se traduciría por *inauguración* (cf. I Re. 8, 63; II Par. 7, 5). La celebración tenía un carácter alegre, y en ella se empleaban abundancia de luces, de donde vino el llamarla la *Fiesta de las luces* (cf. Fl. Josefo, *Ant.* XII, 325, que la llama *phōra*).

Mientras que en I Mac. (4, 36-59) sólo se alude al restablecimiento de la iluminación del Templo (4, 50), en II Mac. (10, 1-8) se nota la renovación del *fuego sagrado* (10, 3) y la conexión que, por motivos históricos y por semejanza de ritos, se da entre la nueva fiesta y la de los Tabernáculos, celebrada del mejor modo posible tres meses antes (10, 6), de donde le viene la denominación de *fiesta de los Tabernáculos* en el mes de Casleu, que se lee en II Mac. 1, 9, 18. La importancia que en ese texto se atribuye al «fuego sagrado» prepara la interpretación de Fl. Josefo que en la iluminación ve el elemento esencial y el símbolo conmemorativo de la inesperada realización (*φανῆναι*; cf. *phōra*) de la liberación obtenida con el auxilio divino, y de las diferentes leyendas rabínicas

en torno al milagro del «fuego» venido del cielo, y del aceite que, siendo tan poco, duró ocho días consecutivos.

Después de la definitiva destrucción del Templo, en la diáspora se fue acentuando cada vez más el elemento accesorio de la iluminación de las casas (cf. Persio, *Satira* V, 180-82), y se conservó la fiesta hasta ahora, como recuerdo de una particular protección divina en un momento crítico de la historia hebrea. [A. P.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Les livres de Macabées*. París 1949, pp. 416-21.

DEMONÍACOS. — v. *Endemoniados*.

DEMONIO. — v. *Diablo*.

DESCENDIMIENTO de Jesús a los infiernos. — También Jesucristo, apenas hubo muerto, se fué con su alma humana, sustancialmente unida a la divinidad, al lugar adonde iban todas las almas separadas de los justos del A. T., y que la Biblia llama unas veces *She'ol*, otras *infiernos*, otras *paraiso*, otras *seno de Abraham*; y, ya en época cristiana, *limbo de los Padres* (Símbolo apostólico, s. IV; Concilio Lateranense IV de 1215; Denz. 429).

Jesús llevó a los justos la «alegre nueva» de la Redención (I Pe. 3, 18 ss.; 4, 5 s.). Entonces tuvo lugar el juicio para los pecadores y la consiguiente separación absoluta entre los fieles y los pecadores. Para los fieles se acabó el estado de separación total de Dios que se había iniciado con su muerte; para los pecadores esa separación se hizo definitiva, comenzando para ellos el infierno (*Dan.* 12, 2 s. 12; v. *Muerte*). Los justos, empezando por Adán, comenzaron a gozar de la visión intuitiva de Dios con la consiguiente felicidad y subieron al cielo con Cristo glorioso en el día de la Resurrección (v. *Ascensión*).

Hállanse también referencias al descendimiento de Jesucristo a los infiernos en *Rom.* 10, 7; *Col.* 1, 18. Los apócrifos (*Actos de Tomás*, *Evangelio de Nicodemo*, *Odas de Salomón*, *Oráculos sibílicos*, etc.) y diferentes escritores eclesiásticos inspirados en ellos (Melitón de Sardis, Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, etc.) se complacieron en dramatizar el hecho adornándolo con varios pormenores, como el haberse resquebrajado puertas y entablado una verdadera lucha (entre Jesús y sus ángeles por una parte y el diablo y los demonios por la otra), que se terminó con la derrota del diablo y fué seguida de la liberación de los antiguos creyentes que pasan desfilando por delante del Re-

dentor: Adán y Eva, Abel, Abraham, los profetas hasta San José y San Juan Bautista.

Los patrocinadores de la *Religionsgeschichtliche Schule* relacionaron, con suma ligereza, la narración bíblica con los diferentes mitos de descendimiento de algún héroe o divinidad al reino de los muertos, frecuentes en las antiguas religiones: babilónica, egipcia, grecorromana (Schweitzer, Gunkel, Kroll). Pero fuera de la semejanza exclusivamente externa del tema, no aparece ninguna otra en parte alguna que presente la idea bíblica de la eterna bienaventuranza que el Redentor trajo a las almas de los justos, como el mismo Kroll reconoce. [L.V.-F. S.]

BIBL. — A. VITTI, en *VD*, 7 (1927), 111-118; 138-44; 171-81; J. CHAINE, en *DBS*, II, col. 395-431; U. HOLZMEISTER, *Comm. in epp. SS. Petri et Judae*, París 1937, pp. 294-351; P. DE AMEROGGI, *Le epistole cattoliche*, 2.^a ed., Torino 1949, pp. 136-9-142.

DEUTEROCANÓNICOS. — v. *Canon*.

DEUTERO-ISAÍAS. — v. *Isaías*.

DEUTERONOMIO. — Quinto libro del Pentateuco, al que los hebreos llaman *el leh had-debhárim* «estas son las palabras», o *had-debhárim* «las palabras», por razón de las que le sirven de encabezamiento. Los LXX lo llaman *δευτερονόμιον* «segunda ley» traduciendo defectuosamente *Dt.* 17, 18 (*mišneh hat-toráh* «repetición de la ley»). En la tradición judío-cristiana se le atribuye a Moisés (v. *Pentateuco*). Es una segunda ley, promulgada por Moisés en la llanura de Moab en el undécimo mes del año 40 después de la salida de Egipto. Ofrece algunas leyes nuevas, y complementos, y modificaciones de las precedentes. Fué motivado principalmente por el próximo establecimiento de los hebreos, con lo cual habría de sufrir una profunda modificación su primitiva estructura social seminómada.

Pero el Deuteronomio no es una simple y fría enumeración de leyes y ordenanzas, sino que está vivificado por un cálido tono oratorio que crea la impronta característica del libro. En visperas de su muerte condensa Moisés en este emocionante testamento sus alientos, sus inyectivas y sus invitaciones a la observancia de la Ley, comenzando por los grandes principios morales, y se apoya en los más elevados motivos, como las glorias del pasado, la misión histórica de Israel y los triunfos del porvenir.

La forma del *Dt.* consiste en la presentación de varios discursos dirigidos por Moisés a los israelitas.

1.^o *Discurso* (1, 4): Echa una mirada retrospectiva a los hechos ocurridos desde que deja-

ron el Sinaí hasta las conquistas llevadas a cabo al otro lado del Jordán, en cuanto son reveladoras de la fidelidad de Dios a las promesas (1, 3), para inculcar la fiel observancia de la Ley (4, 1-40).

2.º *Discurso* (4, 44-26, 19): Es la parte central del libro que contiene la renovación de la Ley. Comienza por los principios generales: decálogo (5), culto y amor al único Dios (6), guerra a la idolatría (7), a lo cual sigue un parentesis con la recriminación de las pasadas infidelidades de Israel, promesas y amenazas (8, 11). Luego vienen las leyes especiales relativas a la religión: unidad de santuario (12, 1-28), contra la apostasía (12, 29-13, 18), alimentos y diezmos (14), año de remisión (15), las tres grandes solemnidades anuales (16, 1-17); luego las leyes relativas al derecho público (16, 18-21, 9); para los Jueces (16, 18-17, 13), para el rey (17, 14-20), para los sacerdotes (18, 1-19), para los profetas (18, 9, 22), homicidio involuntario (19), guerra (20), homicidio sin reo confeso (21, 1-9), y finalmente varias leyes relativas al derecho familiar y privado (21, 10-26, 19): p. ej., matrimonio (21, 10-14; 22, 13-23, 1), hijos (21, 15-21), divorcio (24, 1-5), levirato (25, 5-10), deberes de humanidad (22, 1-12; 23, 16-21; 24, 6-25, 4), honestidad (25, 11-19), votos (23, 22-24), primicias y diezmos (26).

3.º *Discurso* (27, 1-29, 68): Contiene la orden de promulgar la ley junto a Siquem (tan pronto como hubieren entrado en Canán) con maldiciones para los transgresores (27), amenazas y promesas (28).

4.º *Discurso* (28, 69-30, 20): Renuévase la exhortación a la observancia de la ley con el recuerdo de hechos históricos, promesas y amenazas (29-30).

El *apéndice histórico* (31, 1-34, 12) presenta los últimos hechos de Moisés, la elección de Josué por sucesor suyo (31), el cántico de Moisés (32), la bendición de las doce tribus (33) y la muerte de Moisés (34).

El Dt. tiene por fulcro el amor. Toda la historia del pasado de Israel está representada en función con el amor que Yavé despliega para con su pueblo y que Israel debe tributarle. Yavé ha elegido a Israel para pueblo suyo, y esta relación de pertenencia que une a las dos partes la ha expresado por medio de la *alianza* (v.) que es gratuita porque ha tenido por origen la voluntad libre de la benevolencia divina, si bien condicionada por mutuos derechos y deberes. Para que Israel pueda disfrutar de la posesión de la Tierra prometida tiene que reconocer a Yavé por su Dios, con exclusión de todos los otros dioses, mediante un culto que

le tributarán en su propio santuario; la infidelidad para con Dios será severamente castigada.

Puede decirse del Dt. que es el libro de la Alianza por antonomasia.

Es digno de notarse el profundo sentimiento de humanidad del Dt.: el amor al prójimo con la misericordia y la compasión para con los desgraciados, la severa y no menos delicada defensa de la familia, de la mujer y de las costumbres públicas y privadas. El Dt. tiene páginas que se acercan a la sublimidad divina del Evangelio más que ningún otro libro del Antiguo Testamento.

El Mesías es vislumbrado como Sumo Profeta (18, 15-19) por el ojo de Moisés, hecho a penetrar lo futuro. [A. R.]

BIBL. — A. CLAMER, *Lévitique, Nombres, Deut.* (La Sra. Bible, ed. Pirot, 2). París 1940; A. VACCARI, *Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 435 s.; A. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome*, en *RScR*, 39 (1951) 5-36.

DIABLO. — Invisible poder personal que dirige las fuerzas del mal para luchar contra los designios de Dios y en perjuicio del hombre.

En hebreo recibe el nombre de *haš-šatān* «el adversario» (*Job* 1, 6. 9. 12; 2, 3. 4. 6. 7; I *Par.* 21, 1; *Zac.* 3, 1. 2), término que, sin artículo, indica un enemigo humano (I *Sam.* 29, 4; II *Sam.* 19, 22; etc.). En el griego de los Setenta se lee *διάβολος*, de *διαβάλλω*, «acusador» «calumniador» para traducir el hebreo *haš-šatān* y también *šār y sōrēr*, «enemigo» (en *Est.* 7, 4; 8, 1); hállanse los términos *δαίμων* y *δαιμόνιον*, con los cuales los griegos denominaban principalmente a la divinidad que dirige los destinos humanos, el genio tutelar inferior a los dioses, a las almas de los difuntos; pero los Setenta los emplean para nombrar al diablo, traduciendo los nombres hebreos *šəṭrīm* (*Lev.* 17, 7; 16, 8. 10; II *Par.* 11, 15; *Is.* 13, 21; 34, 14); *šəḏīm* (*Dt.* 32, 17; *Sal.* 106, 37; acadio *Sidu*); *ēlīlīm* (*Sal.* 96, 5), *Sijīm* (*Is.* 34, 14).

Como principal responsable de la caída y de la consiguiente privación de los dones espirituales y preternaturales que sufrieron nuestros primeros padres (*Gén.* 3, 1 ss.; cf. *Sab.* 2, 24; *Jn.* 8, 44; *Hebr.* 2, 14; *Apoc.* 12, 9; 20, 2) concíbese a este enemigo invencible como omnipotente y como espía que acusa a los hombres ante Dios y los tienta para lograr su condenación (*Job* 1, 6 ss.; I *Par.* 21, 1; *Zac.* 3, 1 s.). Al diablo de la lujuria, al que se vence con la mortificación y la oración, llámasele *Asmodeo* en *Tob.* 3, 8; 6, 8 ss.; 12, 3. 14. Según cierta opinión rabínica seguida por Orígenes (PG 11, 1364) y renovada por los modernos, el Azazel de que se habla en *Lev.* 16, 8, ss.

para el día de la *expiación* (v.), sería un diablo y precisamente el príncipe de los diablos. Pero probablemente Azazel no es más que un nombre del macho cabrío expiatorio, lanzado al desierto (Clamer).

En el Nuevo Testamento, el diablo o satanás (frecuentemente singular colectivo, por los ángeles rebeldes en general) es el jefe de los ángeles rebeldes que fomentan el mal y la perdición (Ap. 9, 11; 12, 7-9). El término en singular (ὁ διάβολος) es empleado 39 veces en este sentido técnico de enemigo de Dios y de sus fieles; en plural es empleado en tres casos como atributivo «acusador» (I Tim. 3, 11; II Tim. 3, 3; Tit. 2, 3). Aparece también 36 veces ὁ σατανᾶς, sin contar las voces afines οἱ δαίμονες (Mt. 8, 31) y τὸ δαιμόνιον (63 veces, 27 en singular y 36 en plural). En Ap. 12, 9 y 20, 2 el diablo o satanás es identificado con el *dragón* (v.). Llámasele también el «tentador» ὁ πειράζων: Mt. 4, 3; el «maligno» (πονηρός: Act. 19, 12; I Jn. 2, 13); el «espíritu inmundo» τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα: Mt. 12, 43; en Ap. 12, 10 se le da el calificativo de «acusador de nuestros hermanos (los cristianos) que les acusa ante Dios día y noche», y en relación del juicio que nos espera, se le llama también «el adversario en el tribunal» (ὁ ἀντίδικος: I Pe. 5, 8).

El diablo es un ángel pecador y castigado. La antigua tradición religiosa hebrea relacionada con el pecado de los ángeles está expuesta por San Pedro (II Pe. 2, 4) y por San Judas (1, 6). También alude a ella Jesucristo cuando dice: «El era homicida desde el principio y no perseveró en la verdad, porque la verdad no está en él» (Jn. 8, 44), y San Juan en las palabras: «Peca el diablo desde el principio» (I Jn. 3, 8). En cuanto a determinar la especie de pecado, se da la preferencia al de soberbia, por estar más en consonancia con la naturaleza espiritual del ángel. Habiendo sido confinados en los abismos tenebrosos (II Pe. 2, 4; Jud. 1, 6) y castigados con el fuego eterno creado para ellos (Mt. 25, 41), estos ángeles caídos, que son muy numerosos (Mc. 5, 9; cf. Lc. 8, 30), tienen un poder limitado sobre los hombres (I Pe. 5, 8) hasta que se dé la sentencia de condenación en el juicio final (II Pe. 2, 4; Jud. 1, 6).

Como «príncipe de este mundo» (Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11), «dios de este siglo» (II Cor. 4, 4) y «señor» (Mt. 4, 9; Lc. 4, 6) manifiesta su poder entre las tinieblas de la idolatría (Act. 26, 18; Col. 1, 13). La lucha diabólica va principalmente dirigida contra Cristo: después de las primeras tentaciones, de carácter mesiánico, lo acosó hasta la muerte sugiriendo a Judas Iscariotes la traición (Jn. 13, 2; cf. 6, 71) y toman-

do entera posesión de su espíritu (Lc. 22, 3; Jn. 13, 27; cf. Lc. 22, 53). La lucha contra la Iglesia de Cristo está delineada en las parábolas del sembrador y de la cizaña (Mt. 13, 19, 25, 39; Mc. 4, 15; Lc. 8, 12).

Después de Cristo son tentados los cristianos (Act. 5, 3) con grande astucia (I Cor. 7, 5; II Cor. 2, 11; I Tes. 3, 5; etc.), por el diablo que se transforma en ángel de luz (II Cor. 11, 14), como promotor de falsas doctrinas (I Tim. 4, 1). Son especial objeto del odio diabólico los propagadores del cristianismo (Lc. 22, 31; II Cor. 12, 7; I Tes. 2, 18). Pero Cristo infligió al diablo la primera y gran derrota cuando hizo realidad la profecía del Génesis (Gén. 3, 5; Lc. 10, 18; Jn. 12, 31; 14, 30, 16, 11; I Jn. 3, 8), destruyendo con su muerte al dominador de la muerte (Hebr. 2, 14) y libertando a los que estaban subyugados por el terror de la muerte (Hebr. 2, 15; Col. 2, 14 s.). Pero como la derrota definitiva no tendrá lugar hasta el fin del mundo, la resistencia de los cristianos a sus ataques ha de ser de todos los días (I Pe. 5, 8, 9), con la sobrenatural «armadura completa» (Ef. 6, 16; II Cor. 12, 7 ss.; Rom. 16, 20). Y no será raro el buen éxito del diablo: hay fieles seguidores del diablo en tiempo de Cristo (Jn. 8, 41, 44); en la edad apostólica son abandonados, en castigo, al poder de Satanás el incestuoso de Corinto y los apóstatas Himeneo y Alejandro (I Cor. 5, 5; I Tim. 1, 20). Habrá oposición entre «los hijos de Dios» y «los hijos del diablo» (Jn. 8, 44-47; I Jn. 3, 8, 10), los cuales practican «obras del diablo» (Act. 13, 10) las que se resumen en la impostura y en la seducción (Jn. 8, 44; I Tim. 4, 2; Ap. 12, 9; 20, 9) por medio de las cuales se sustituyen la verdad y la justicia por el pecado (Rom. 1, 25 ss.; Sant. 5, 19).

[A. R.]

BIBL. — KAUFEL, *Die dämonen im A. T.*, Augsburg 1930; A. BROCK-UTNE, «Der Feind», en *Klio*, 28 (1935) 219-227; M. J. GRUENTHNER, *The Demology of the O. T.*, en *CalBibQ*, 6 (1944) 6-27; B. NOACK, *Satanas und Soteria*, Kopenhagen 1948; F. ZEMAN, *Indoles daemum in scriptis prophetarum*, en *DV*, 27 (1949) 270-77; 321-35; 28 (1950) 18-28; 89-97.

DIÁCONOS. — El término διάκονος (y análogamente los afines διακονία y διακονεῖν) significa: 1) ayudante o servidor en general («ministrero»); cualquiera que realice un trabajo bajo las órdenes o dirección de otro (Mt. 20, 26; Lc. 10, 40); 2) el que sirve a la mesa (Mt. 22, 13; Lc. 22, 27); el que socorre a los menesterosos en las diferentes formas de beneficencia, no sólo material (Rom. 15, 25; II Cor. 9, 12 s.) sino también espiritual, y sobre todo en orden a la salvación (Act. 19, 22; Ef. 4, 12; en este

sentido se llama a Cristo diácono, «ministro» de los circuncidados: *Rom.* 15, 8); 3) en sentido estricto y técnico, los que eran elegidos por los Apóstoles para que les ayudasen en la asistencia espiritual de los fieles (solamente en *Flp.* 1, 1 y *I Tim.* 3, 8, 12).

En *Act.* 6, 1-6 se narra la elección de los siete primeros diáconos elegidos por la comunidad, por iniciativa de los Apóstoles, que habían determinado su número y cualidades, reservándose la investidura mediante la imposición de las manos. Es difícil apreciar si el número fué sugerido por apreciaciones simbólicas o por exigencias prácticas (p. ej., con miras a un turno semanal, según parece indicar la expresión «ministerio cotidiano» de *Act.* 6, 1). Sus nombres (todos griegos: Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas, Nicolás) y la circunstancia que indujo a elegirlos hacen probable el que procediesen del judaísmo helénico; de Nicolás se nota expresamente que era prosélito, es decir, que antes que judío había sido pagano. Sobre las relaciones de éste con la secta de los *Nicolaitas* v. esa palabra. La cualidad requerida en ellos por parte de los Apóstoles consistía en que fueran «de vida santa y prudente»; su consagración mediante la imposición de manos, acompañada de oración, supone un ministerio espiritual.

Una vez ordenados desempeñan las funciones propias de los diáconos: predicán y bautizan (*Act.* 6, 9 s.; 8, 12, 38). Su elección tiene relación con el «ministerio cotidiano» de las «viudas» helénicas y con el «servicio de las mesas». Es probable que estuviesen encargados de la instrucción religiosa de estas viudas y de su asistencia espiritual, de dirigirles en las obras de caridad, de la conservación y distribución de las limosnas, y también de la distribución de la Eucaristía, además de la instrucción de los recién convertidos, cada vez más numerosos. No es improbable que antes existiese ya una institución similar para los judíocristianos de lengua aramea, según podría demostrarse por las circunstancias que indujeron a la elección de los siete; y hasta lo dicen expresamente los códices antiguos (D, A); pero difícilmente podrán identificarse con aquellos «jóvenes» que llevaron a la sepultura primero a Ananías y luego a Sáfira (*Act.* 5, 6-10). La tradición católica es unánime en reconocer en *Act.* 6, 1-6 el primer testimonio histórico del diaconado como institución divina y permanente.

También San Pablo (*I Tim.* 3, 8-13) exige de los diáconos cualidades que sustancialmente son las mismas que se exigen a los «siete», garantizadas por un período de prueba, y entre otras

la de la continencia, al menos de la relativa que excluye las segundas nupcias como en el caso de los obispos (*I Tim.* 3, 2, 12).

En cambio en las diaconías nunca se reconoció una verdadera y propia participación en la jerarquía de la Iglesia, no obstante la semejanza entre los nombres. [L. V.]

BIBL. — J. VITEAU, *L'institution des diacres et des veuves*, en *RHE*, 22 (1926) 513-37; St. BIHEL, *De septem diaconis* (*Act.* 6, 1-7), en *Antonianum*, 3 (1928) 129-50; C. SPICO, *Les épîtres pastorales*, Paris 1947, pp. XLVII-L; J. RENÉ, *Actes des Apôtres (La Ste. Bible, ed. Pirot, 11), ibid.*, pp. 101-106.

DIÁSPORA. — Es la dispersión de los miembros del nuevo Israel por todo el mundo entonces conocido. El término griego *diáspora* equivale a diseminación, dispersión. Los grupos judíos, por muy alejados que se hallen, están ligados legal y espiritualmente al núcleo vital, que tiene su punto de apoyo en Jerusalén y en el Templo y que representa a la teocracia resucitada que renueva la antigua alianza (v.) en lo que se refiere al más puro monoteísmo y a la estricta observancia mosaica. Todos están de acuerdo en considerar el período helenorromano como de la diáspora en el sentido expuesto. Unos grupos de emigrantes judíos de Palestina, principalmente después de Alejandro Magno († 323), se esparcieron en pequeños grupos por todas partes, reinando los Diádocos, y particularmente por Siria y Egipto, de donde se fueron extendiendo poco a poco por toda el Asia y otras regiones. El empuje hacia el occidente debió de producirse muy pronto, por los siglos IV-III a. de J. C., estableciéndose primero en los grandes puertos y luego hacia el interior, principalmente por Italia, centro del Imperio. Hay documentos literarios que acusan la presencia de la diáspora en Roma desde el s. II a. de J. C. Las inscripciones judías de las catacumbas de Monteverde comienzan ya en los últimos tiempos de la República. Las inscripciones dan testimonio de la existencia en Roma de no menos de trece comunidades judías (= συναγωγή; cf. *Act.* 6, 9; el edificio para el culto = προσευχή).

La política de los Seléucidas favoreció a los de la diáspora, ya que trataban de consolidar sus reinos con la mezcla y fusión de las diferentes nacionalidades mediante inmigraciones y emigraciones de una provincia a otra, y de poblar sus nuevas grandes ciudades, especialmente Antioquia, la capital, fundada el año 301 por Seleuco I (306-281). En Alejandría se calculaba un número de 120.000 judíos, una verdadera ciudad dentro de la ciudad. Se concedían a los inmigrantes plenos derechos de ciudadanía y

numerosos privilegios. Antíoco I (281-216) implantó en Apamea, en el corazón de Frigia, una numerosa colonia judía. Antíoco III (223-187) trasladó 2.000 familias judías de Mesopotamia y de Babilonia al Asia Menor, y particularmente a Lidia y a Frigia.

Según el oráculo sibilino (III, 271; 140 a. de J. C.) todas las regiones y todos los mares estaban llenos de judíos. En Filón, *Ad Calum*, se lee la más completa descripción de la difusión de la diáspora por el imperio. Flaccus, propretor de la provincia de Asia, secuestró considerables sumas de dinero recogidas por los judíos y destinadas al Templo de Jerusalén. Los decretos de Julio César, Augusto, Dolabela y otros (Fl. Josefo, *Ant.* XIV, 10, 12-23) demuestran que había notables grupos de judíos en Egipto, en Éfeso, en Sardis, en Laodicea, en Trallo, en Mileto, en Pérgamo, en Halicarnaso y en otras ciudades del Asia.

Los *Act.* 2, 9 s. atestiguan también su presencia en el país de los partos, de los medos, en Elam, en Mesopotamia, en Ponto. San Pablo encuentra sinagogas en Antioquia de Pisidia (*Act.* 13, 14), en Iconio (*ibid.* 14, 1), en Tesalónica (*ibid.* 17, 1), en Corinto (*ibid.* 18, 1-4), en Éfeso (*ibid.* 18, 19). Damasco contaba con numerosas comunidades judías. Las inscripciones judías descubiertas circunstancialmente confirman estos datos (J. B. Frey, v. *Bibl.*).

Los judíos se aprovecharon en masa de las circunstancias sobredichas al verse forzados a emigrar, sea por su natural inclinación, sea por la inestabilidad y miseria de Palestina, duramente disputada entre seléucidas y tolemeos; por las sangrientas luchas intestinas en tiempo de los asmoneos, y por la intervención de Roma. La comunidad romana se vio notablemente acrecentada con los prisioneros deportados por Pompeyo después de la toma de Jerusalén (63 a. de J. C.), vendidos como esclavos y redimidos. Por todas partes conservaron, con un riguroso aislamiento, sus propias costumbres y su fe monoteísta, e incluso iniciaron el *proselitismo* (v.).

Con tal fin, desde el comienzo de la época helenista se organizaron en comunidades independientes, en cuyo seno conservaban la fe, la ley y el derecho de sus padres, tal como se observaba en Tierra Santa. El sistema de organización varió según los tiempos y los lugares, y unas veces tenía forma de organización privada, otras consistía en un régimen político más o menos completo; pero siempre era independiente, para solos judíos, y con dirección judía. La diáspora grecorromana imitó por lo común la organización municipal de las ciuda-

des griegas y de los «collegia» romanos. Siempre estaba perfectamente separada la administración civil (*γεροντία* con los *ἀρχόντες*, etc.), de la religiosa (*ἀρχισυναγωγος*, etc.). Su estrecha unión con el hogar común yavefista de Jerusalén se manifiesta: 1.º, en el desprecio y abominación de toda forma de idolatría; en la fe rigurosamente monoteísta, en medio del dominante sincretismo; 2.º, en las íntimas y continuas relaciones con la ciudad santa, corazón palpitante del renacido Israel; pagando los tributos anuales para el culto; llegando a Jerusalén para celebrar allí las grandes solemnidades anuales; 3.º, con la lectura de los libros sagrados que tenía lugar todos los sábados en las sinagogas o casas de oración, que también servían de escuela; 4.º, con la celebración del sábado (especial expresión de la alianza: *Is.* 56, 2-6; *Ez.* 20, 12; 44, 24), de las neomenias y de las tres grandes fiestas anuales; 5.º, en la escrupulosa observancia de las leyes mosaicas concernientes a la calidad de los alimentos y de otras purezas legales.

No es fácil determinar la conexión existente entre la diáspora y los deportados del reino del norte (734-722 a. de J. C.), los del reino de Judá (especialmente 534-586 a. de J. C.) que quedaron en Babilonia y los otros israelitas fugitivos, o como quiera que se llame a los que moraban en Egipto después de la destrucción de Jerusalén (587 a. de J. C.). En cuanto a los primeros, se cree que en su inmensa mayoría se paganizaron, siendo absorbidos por el ambiente. Tampoco sabemos nada acerca de los deportados de Judea que permanecieron en Babilonia. Las noticias referentes a la diáspora de Babilonia son exclusivamente talmúdicas. Estas florecientes colectividades, que permanecieron en aquella región hasta la alta edad media, reivindicaban, por medio de sus doctores y por las obras exegéticas, su conexión con los desterrados de Judá que permanecieron allá, pero ignoramos con qué fundamento. Es cierto que los deportados costearon la reconstrucción material de Jerusalén y de las otras ciudades. Tal vez algunos grupos permanecieron fieles al Yaveísmo y al Templo. La comunidad judía de Egipto que se nos dió a conocer a través de los papiros de Elefantina (ss. vi-v a. de J. C.) desapareció probablemente a fines del s. v. No consta que formaran parte de ella aquellos judíos, adoradores de la reina del cielo, que arrastraron consigo a Jeremías a Egipto (*Jer.* 42-44). No existe prueba alguna o indicio que nos permita suponer la existencia de un influjo de los diferentes núcleos judíos esparcidos anteriormente en Egipto sobre las colectividades

de la diáspora en el período helénico, o de una continuidad con las mismas.

Con el proselitismo, la diáspora se encuadraba en la misión encomendada por Dios a Israel, contribuyendo a la preparación inmediata de los caminos para la difusión del cristianismo. Helenistas paganos se ponían en contacto con la noción de la revelación del verdadero Dios, único, creador, previsor y con una moral más elevada. La primera predicación de Pedro en el día de Pentecostés (*Act.* 2, 5-11. 41) no fué solamente una admirable pesca local sino que halló eco fructífero por todo el imperio debido a la presencia de muchos prosélitos y judíos de la diáspora, que se fueron de Jerusalén convertidos en fervientes cristianos y evangelizadores. La predicación de Pablo tiene siempre la sinagoga local como punto de partida, y recoge asentimientos y conversiones inmediatas entre los helenistas que la frecuentan (*Act.* 13, 5, 14 ss., 26, 43-50; 14, 1; 16, 13 ss.; 17, 1-4. 10 ss., etc.). Además, esa preparación permitía a Pablo poder predicar libremente, dados los privilegios de las comunidades judías de la diáspora y el reconocimiento de la religión judía como «religio licita». Con el año 70 desp. de J. C. vino la ruptura absoluta entre cristianismo y sinagoga. Las comunidades judías esparcieron por el mundo su odio y calumnias contra los cristianos, y en adelante los gentiles ya no confundían a unos con otros, todo en ventaja de la difusión del Evangelio, según la profecía de Jesús (*Lc.* 21, 28. 31 y paral.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, pp. 123 ss., cf. 97-111). [F. S.]

BIBL. — E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4.^a ed., Leipzig 1911, pp. 1-188; J. VANDERVOEST, en *DBS*, II, col. 432-45; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.^a ed., Torino 1935, pp. 203-247; J. B. FREY, *Corpus inscriptionum Judaicarum*, Europe, Roma 1936, pp. LIII-CXLIV, I s.; introducción sobre la diáspora: organización, vida familiar, social y religiosa; II, Roma 1952, *Asie-Afrique*, pp. 3 ss. 349-53.

DIATESARON. — v. *Siriacas* (versiones).

DIDRACMA. — v. *Dinero*.

DIEZMO. — Décima parte del producto que todo israelita debía entregar en el Santuario de Jerusalén para el sostenimiento de los levitas, quienes debían, a su vez, tomar el diezmo de los diezmos y entregarlo al sumo sacerdote en beneficio de los otros sacerdotes (*Lev.* 27, 30. 33; *Núm.* 18, 20-32).

Eran objeto del diezmo el grano, el vino, el aceite, las frutas y las crías de animales como

el buey, la cabra, la oveja (*Lev.* 27, 32). En tiempos de Jesús las enseñanzas farisaicas habían extendido la obligación del diezmo incluso a las hortalizas y a las hierbas de la huerta (*Mt.* 23, 3; *Lc.* 11, 42; 18, 12), y la *mišnāh* (*Ma'āsér* I, 1) a todo comestible que tiene su origen en la tierra.

El diezmo, practicado en el pueblo de Dios ya en la edad patriarcal (Abraham ofreció ya el diezmo a Melquisedec [*Gen.* 14, 20; *Heb.* 7, 4]) y en uso en muchos pueblos antiguos (cf. Herodoto, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Cicerón), estriba en el presupuesto de que Dios es el dueño de la tierra y de sus productos, de los cuales Israel no era más que usufructuario (*Lev.* 25, 23; *Dt.* 26, 1 ss.). Los mismos griegos y romanos tienen en cuenta la base religiosa del diezmo.

He aquí algunos de los puntos fundamentales de la complicada legislación mosaica sobre el diezmo: a) el diezmo debe ser entregado con lealtad, y si alguno sustituya por otro peor el animal que debía ser entregado, estaba obligado a dar al Señor el uno y el otro (*Lev.* 27, 32 s.). En *Ecl.* 35, 11 ss. se recomienda expresamente que se pague al Señor el diezmo con ánimo alegre, porque Él sabrá recompensarlo con el séptuplo; b) el diezmo podía pagarse en dinero, pero en tal caso había que añadir la quinta parte de su precio (*Lev.* 27, 31); c) el diezmo no se pagaba durante el año sabático y jubilar, ya que la cosecha no pertenecía al propietario de la tierra (*Ex.* 23, 10-11; *Lev.* 25, 1-7); v. *Jubileo*.

La institución del diezmo sobrevivió a la catástrofe nacional del pueblo hebreo en el año 587 a. de J. C. (destrucción de Jerusalén y cautividad en Babilonia). En efecto, los que regresaron de la cautividad prometieron pagar regularmente el diezmo (*Neh.* 10, 38 ss. [37 ss.]; 13, 5. 12), y en el Nuevo Testamento se supone tal uso (*Mt.* 23, 3; *Lc.* 18, 12).

En los diezmos no van incluidas las *primicias* (v.), es decir, los primeros frutos provenientes de cualquier parte que sea (*Ex.* 23, 19; 34, 26). [B. P.]

BIBL. — E. CARL, *Archeol. Biblica*, trad. ital., Torino, 1942, 155 s.; G. POIERZ, *Tobia*, Torino-Roma 1953, pp. 44-47.

DIFUNTOS. — v. *She'ol*.

DILUVIO. — Castigo divino para destruir la humanidad pecadora. Es el tema de un largo relato del *Génesis* (6, 1-9, 17).

En una breve perícopa de introducción (6, 1-8) se describe la causa del diluvio. La maldad

de los hombres había llegado a tal grado, que Dios se arrepintió de haberlos creado. Como causa principal se asigna la relación carnal entre los «hijos de Dios» y los «hijos de los hombres» (*ibid.* 6, 2). Lo insólito de la primera frase dió ocasión a la opinión de que se trataba de inmoralidad practicada entre Angeles y mujeres. La noción imperfecta que se tenía de la naturaleza de los seres espirituales justifica semejante interpretación por parte de los hebreos (Libro de *Enoc*, de los *Jubileos*, *Testamento de los doce Patriarcas*, Filón, Josefo) y de algunos Padres de la Iglesia (Justino, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Ireneo, Cipriano). Ahora sólo tiene lugar esta opinión entre escritores racionalistas, que consideran esta pericope como residuo de antiguas leyendas mitológicas politeístas, y por algún católico (cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, París 1949, páginas 101-104) que ve en ella una adaptación simplicitista de los antiguos hebreos. La opinión común — especialmente entre los católicos — entiende en la expresión «hijos de Dios» los descendientes de Set y de otros patriarcas recomendables por la piedad, frente a las mujeres de la estirpe de Cain.

En la destrucción general sólo se salva Noé con su familia compuesta de ocho personas (cf. I *Pe.* 3, 20; II *Pe.* 2, 5). Recibe éste el aviso de Dios para que construya una gran arca, una especie de flotante (de unos 150 m. de longitud por 25 de latitud y 15 de altura aproximadamente). Entraron en ella la familia de Noé con dos animales de cada especie (6, 19; pero según 7, 2 debían ser siete los animales de las especies puras y dos de las impuras). Siete días después vino el diluvio, y las aguas cubrieron las montañas más altas de Armenia, sobre las cuales se elevaron hasta la altura de 15 codos (como unos 7,50 m.). La inundación duró siete meses, y al fin el arca se posó sobre las mencionadas montañas. Para comprobar la desaparición de las aguas Noé soltó primeramente un cuervo, y luego dos veces una paloma. La segunda vez la paloma no volvió al arca. Entonces Noé esperó siete días más, y luego salió del arca. El Patriarca ofreció un solemne sacrificio a Dios, que lo bendijo, a él y a sus hijos, y les aseguró que la tierra no se volvería a ver jamás envuelta en una catástrofe como ésta.

Reconócese comúnmente que para la narración del diluvio Moisés fusionó dos fuentes afines (6, 5-8; 7, 1-5. 7. 10. 12; 16. 22-23; 8, 3. 6-13. 20-22; 9, 18 s. y 6. 9-21; 7, 6. 11. 13 ss. 21, 24; 8, 1-5, 13-19; 9, 1-17 con ligeras diferencias según los diferentes exegetas).

Acercas de las relaciones entre el diluvio y las narraciones babilónicas, v. *Génesis*. Nótese mayores semejanzas con la epopeya de Gilgameš, descubierta en doce tablillas cuneiformes en 1872 en la biblioteca de Asurbanipal. En la tablilla undécima se narra el diluvio, del que sólo se salva Ut-napištim con los suyos, por ser el predilecto de Ea, dios del mar. Son múltiples las semejanzas que median entre ambos relatos. Tras el aviso de un dios, Ut-napištim se construye una enorme zátara, semejante a la de Noé, e ingresa en ella con su familia y con los animales. Cerciórase del fin del diluvio enviando tres aves (una paloma, una golondrina y un cuervo), y ofrece un sacrificio en la cima de uno de los montes sobre el que se había posado la zátara. Pero son notables también las divergencias: dimensiones del arca, el número de las personas que se salvan; la destrucción de la humanidad se produce por muchos elementos de la naturaleza (tempestad, vientos, agua, fuego, etc.); y principalmente el motivo del diluvio y la figura pueril, la naturaleza caprichosa de las divinidades.

Admítese generalmente que los dos relatos se refieren a una misma tradición primitiva pero con características muy diversas que denotan la irreductible diferencia entre el puro monoteísmo hebreo y el politeísmo mitológico de Babilonia. Pero probablemente se trata de relatos enteramente diferentes. El diluvio aconteció por el año 100.000 a. de J. C., en los albores de la humanidad, en tanto que en los relatos babilónicos se trata de una inundación local (A. Parrot). No tienen de común o afín más que la forma literaria.

Los antiguos admitían que el diluvio había inundado toda la tierra, acabando con todos los hombres, salvo la familia de Noé. Ahora hay muy pocos que sostengan la universalidad geográfica tal como se desprende de las expresiones enfáticas del texto y que tropieza con no pocas dificultades de orden físico y zoológico. Pero que el diluvio envolviera a todos los hombres (cf. además del relato del Génesis, *Sab.* 10, 4; 14, 6; *Eclo.* 44, 17 s.; *Mt.* 24, 37 s.; II *Pe.* 3, 5 ss.; I *Pe.* 3, 20) se echa fácilmente de ver si se recurre a los orígenes de la humanidad. Hay, no obstante, algunos que sostienen que la universalidad fué relativa también para los hombres, por más que no les sea fácil el dar una explicación de los pasajes citados ni tengan serios motivos para semejante interpretación.

[A. P.]

376; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica*, trad. ital., Brescia 1950, pp. 133-64; * GOMM, *El autor de la causa del diluvio en los apócrifos judíos*, en *EstB*, III (1943) 1.

DINERO. — Desde los primeros tiempos el comercio está regulado por cambios en especie. Los pueblos pastores pagan con cabezas de ganado (en latín *pecus*), de donde viene la palabra pecunia (dinero). Luego se introduce en el comercio el oro y más frecuentemente la plata, debido a su elevado valor. Pésanse los lingotes, los anillos, como los 400 siclos de plata que da Abraham a Efrón por la cueva de Macpela (*Gén.* 23, 16), y los 20 siclos que recibieron los hermanos de José (*Gén.* 38, 28), los 1.100 siclos que los filisteos prometieron a Dálila (*Jue.* 16, 5), el dinero recogido a la entrada del Templo en el reinado de Joás de Judá (*II Re.* 12, 10 s.). *Gén.* 23, 16 dice expresamente que la plata de Abraham tiene un valor comercial; *Gén.* 2, 12 dice que el oro de la tierra de Evila es muy fino.

Las primeras indicaciones monetarias en sentido estricto que aparecen en la Biblia se remontan a los libros de Esdras y Nehemías: las sumas son evaluadas en adarkônim (*Esdr.* 8, 27) o darkemonim o dracmas. Trátase probablemente de dárlicos persas del peso de 8,41 gr. oro (= un siclo babilonio). Los persas conocen con el nombre de siclo medo una moneda equivalente a un dárlico de oro. Es posible que los siclos de plata de *Neh.* 5, 15; 10, 32 sean siclos medos.

En tiempo de los Macabeos, Antíoco Sidetes permitió a Simón acuñar moneda (*I Mac.* 15, 6). Antíoco VII revoca el permiso (*I Mac.* 15, 27).

En el Nuevo Testamento figuran monedas griegas y romanas. Entre las griegas de plata, el óbolo, la dracma (seis óbolos), el didracma (= medio siclo hebreo), el tetradracma o estatera (cuatro dracmas o un siclo), la mina (100 dracmas) y el talento (60 minas). Cf. *Mt.* 17, 27; 18, 23-28; *Lc.* 1, 13, 25. El tetradracma es considerado como unidad monetaria, cuyo peso y valor varían (15 gr. aproximadamente). Entre las monedas de cobre en general, el calco (un octavo de óbolo) significa o la moneda de cobre en general (*Mt.* 10, 9), o una pequeña moneda determinada (*Mc.* 12, 41). Entre las romanas, el denario de plata (10 ases = dracma = medio siclo); el as, pequeña moneda de cobre; el *dispondium* (dos ases); el cuadrante (un cuarto de as; *Mt.* 5, 26); el *minutum* o *lepton* (medio cuadrante; *Mc.* 12, 41-44; *Lc.* 12, 59). *Mt.* 26, 15; 27, 3. 5. 6. 9 habla de treinta piezas de plata ἀργύρια sin especificar el precio de la

moneda. Puede suponerse que se trata de siclos o de tetradracmas, cantidad fijada por la Ley (*Éx.* 22, 12) como compensación al que incidentalmente causara la muerte a un esclavo.

Para formarse una idea aproximada de los valores, recuérdese que el denario para los romanos, así como la dracma para los griegos (cf. δραχμή τῆς ἡμέρας de *Tob.* 5, 15) constituyen la paga diaria de un soldado o de los operarios de la parábola evangélica (*Mt.* 20, 2) y la tasa (*numisma census* de *Mt.* 22, 19) que los hebreos deben pagar a los romanos, lo mismo que todos los hebreos, desde la edad de los veinte años, deben echar en el Templo todos los años medio siclo (*Éx.* 30, 12-16; *II Par.* 24, 4-15; *Mt.* 17, 24-27. *Neh.* 10, 33 habla de un tercio de siclo). Además, se adquieren dos pájaros por un as (*Mt.* 10, 29) y cinco pájaros por dos ases (*Lc.* 12, 6). [F. V.]

BIBL. — J. VANDERVOEST, *La monnaie dans la Bible*, en *Collectanea Mechliniensia*, II (1937) 5-43; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris 1953, pp. 258-73; R. FOLLET, *Constituerunt ei triginta argentei*, en *VD*, 29 (1951) 98 ss.; DAB, v. Monnaie, p. 213, con sus varias acepciones.

DIOS. — 1. *Existencia.* — En el Antiguo Testamento son desconocidos los ateos teóricos: Dios es una realidad que se impone. Sólo existen ateos prácticos (*Sal.* 14 [13], 1; 53 [52], 2): hombres, que aun reconociendo a Dios, obran con absoluto desprecio de la ley (*Sal.* 10, 4; *Sab.* 2, 1-23). Por eso son verdaderos insensatos, es decir, degenerados en la mente y en los costumbres (*Job.* 2, 10; *Sal.* 10, 4-11; 73 [72], 6-9; 94 [93], 3-7).

No se demuestra la existencia de Dios, pero sí la superioridad del Dios de los hebreos, por necesidad polémica confrontado con las divinidades extranjeras; y con tal fin se insiste sobre la bondad, la sabiduría y el poder de Dios, que se nos manifiestan en las descripciones cósmicas (*Job.* 38-41; *Jer.* 10, 11-15; 14, 22), en la historia del pueblo elegido (salida de Egipto: *Éx.* 12, 12; *DI.* 4, 35-39; regreso de Babilonia; *Is.* 42, 13-16; 46, 1), en las predicciones de acontecimientos futuros (*Is.* 41, 21-29; 44, 7; 45, 21). Pónese en evidencia la impotencia de los ídolos (*Hab.* 2, 18 s.; *Jer.* 10, 3 ss.; 9; 14-22; *Is.* 40, 18-20; *Sab.* 13-15).

El problema de la existencia de Dios se plantea solamente en el libro de la *Sabiduría* (13, 1-15), donde se resuelve con el principio de la causalidad. Considerando la creación puede el hombre con sus facultades naturales alcanzar un conocimiento claro, y en virtud del mismo sentirse obligado al culto de un Dios personal, de tal modo que sería culpable quien obrare en

contra de esa conciencia. Esto mismo enseña San Pablo (Rom. 1, 18 ss.).

2. *Naturaleza.* — Dios es absolutamente incomprensible para el hombre (Is. 40, 28; Sal. 145 [144], 3; principalmente Job 37, 23; 11, 7-9); incluso a Moisés, el más grande de los profetas del A. T., a quien Dios habló «cara a cara», como un amigo con otro (Éx. 33, 11; cf. Núm. 12, 7, 8; Dt. 34, 10), se le negó la contemplación de la gloria divina vivamente deseada (Éx. 33, 18-23; 34, 5-10).

3. *Nombres divinos.* — En la mentalidad de los semitas, el nombre no es un simple apelativo, sino el elemento más típico e inconfundible de la personalidad. Todo ser existe positivamente y es autónomo en cuanto tiene un nombre. Por tanto, partiendo del nombre que daban a Dios se deduce la idea que de El tenían.

'El. Nombre primitivo, común de la divinidad (= numen para los latinos) o personal y propio del Ser supremo para todos los antiguos semitas: en hebreo y en arameo 'El, árabe preislámico 'Il, acadio 'Illu, árabe islámico llāh con el artículo 'Allāh (= Dios), ugarítico 'El. En el Antiguo Testamento es el apelativo más antiguo del único Dios, que se halla solo y sin artículo en el lenguaje poético (75 veces en los Salmos, 53 veces en Job). Pero lo más común es que vaya acompañado de una especificación, un atributo (Dios que me ve, Dios de tu padre, de Bétel, etc.), o de otro nombre divino ('E.—Shaddai, 'E.—Elion). En sentido impropio aplicase también a divinidades ajenas (Dt. 32, 12; Sal. 81 [80], 10), lo mismo que el plural 'elim (Éx. 15, 11; Dan. 11, 36). La etimología es hipotética: «el poderoso», de 'ūl o ll, «fué poderoso», o de 'ālāh, «fué fuerte» (cf. Gén. 31, 29; Prov. 3, 27; Dt. 28, 32; Aquila: ἰσχυρός; Setenta: ὁ ἰσχυρός; o también ὁ παντοκράτωρ). Como quiera que sea, en la mentalidad hebrea en particular, es cierta la asociación del concepto de fuerza con el de Dios (Gén. 13, 18; 14, 3; 18, 1; Dt. 11, 30; Jue. 11, 19...).

'Elión. Nombre común al Dios de los israelitas y al Baal de los fenicios (Filón de Biblos: Eus., *Prepar. Evang.* 1, 10; Pritchard *Ancient Near Eastern texts...*, Princeton 1950, p. 134, lín. 121; Alijan Baal). Significando: «que está por encima», en oposición a tahton «que está por debajo», «supremo» (LXX: ὑψιστος) se emplea solo, como nombre propio (Núm. 24, 16; Dt. 32, 8), o en comparación con otro nombre divino ('El: Gén. 14, 18-20; Yavé; Sal. 47, 3, etc.).

Es el Dios de Melquisedec (Gén. 14, 18), iden-

tificado con el Dios de Abraham (Gén. 14, 22); y el Dios del vidente Balam (Núm. 24, 16).

'El Shaddai. Nombre de Yavé en la historia de los Patriarcas hebreos (Gén. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3) y en Job. Plural enfático de šad (poderoso), derivado de šādā «obrar con fuerza», «devastador» (cf. Is. 13, 6; Joel 1, 15); el nombre solo (Gén. 49, 25) y paralelo a 'Abhir, «el fuerte», o también precedido de 'El (Gén. 17, 1; 28, 3; 35, 11), significaría «el omnipotente» (cf. LXX: παντοκράτωρ).

Elōhim. Es nombre hebreo sinónimo de 'El y forma plural del mismo. Así aparece las más de las veces en la Biblia (2570 veces) significando las múltiples divinidades de las gentes (Ex. 18, 11; Dt. 10, 17), o entes creados más en contacto con Dios (Ex. 21, 6; Sal. 82 [81], 1, 6; jueces o ángeles; espíritu de los difuntos: 1 Sam. 28, 13), o también «divinidad» (Dt. 32, 29; Sal. 95 [94], 3), o en fin un falso dios (Jue. 11, 24; II Re. 1, 2). Es sobre todo el nombre común del único Dios verdadero; y en tal caso suele ir precedido del artículo para significar en general las relaciones de Dios con el mundo (creador) o con las gentes (señor universal), mientras que Yavé significa las que tiene con Israel. Su forma plural aplicada al Dios de los hebreos es el plural intensivo significativo de «fuerza», «potencia» (cumulus potentiarum: W. Gesenius—E. Kautzsch, & 124 g), o plural de abstracción (divinidad: P. Joñon, & 126 b). Frecuentemente está construido con predicado verbal (Gén. 50, 1; Ex. 2, 24) o nominal (II Re. 19, 4) en el singular, lo mismo que en el plural acadio llānu de las cartas de El-Amarna (86, 45 g; 97, 3; 235, 2; 267, 10; 281, 2) o de los textos de Boghazköy (1, 5) que se refieren sólo al faraón o al rey de Asiria (II Par. 35, 21 s.) o a un solo dios, lo mismo que el plural 'elhm de Ras Shamra sinónimo de 'El, para significar el Ser Supremo. A veces va construido con el plural (predicado verbal: Gén. 20, 13; 35, 7...; predicado nominal: Dt. 5, 23; I Sam. 17, 26) aun refiriéndose a un dios único.

El singular 'Eloah es una derivación muy posterior de Elōhim, y sólo está empleado en la poesía (34 veces en Job de 57).

Yavé. El nombre propio de Dios más usado en la Biblia (unas 6823 veces), llamado «tetragrama», porque consta de cuatro letras. La forma completa, Yavé, es la primitiva, pues se lee en el único documento antiguo que hace mención de Yavé (Stela de Mesa, lín. 18). De esa forma se derivan las otras más breves: Yahu en los papiros de Elephantina y en los nombres teóforos juntamente con Yah, Yō. Las vocales

primitivas son las de Yavé, según testimonio de los Padres griegos (Clemente de Alejandría, PG. 9, 960; 'Iaové: Epifanio, PG. 41, 685; 'Iaβé o 'Iavé) y de las transcripciones cuneiformes (Ia-u-ha-z: Joacaz; Ha-za-qi-(i)-a-u: Ezequías). Pero después de la cautividad, los judíos prefirieron, por reverencia, no pronunciar el nombre sagrado por excelencia, y lo sustituyeron por el genérico 'ādhōnai («Señor mío») vocalizando el tetragrama lo mismo que 'ādhōnai, de donde resultó la lectura errónea Yehowah, atestiguada en R. Martí (*Pugio fidei* del 1270), pero que tal vez provenga ya de los papiros mágicos de los ss. III y IV desp. de J. C. Cuando lo precedía 'ādhōnai, Yavé se vocalizaba como el nombre 'elohim y se leía 'adonai 'elohim.

Entre todos los nombres semíticos de la divinidad, Yavé es el único cuya formación verbal es preformativa (A. Vaccari, *op. cit.*). Según la opinión más corriente, es la tercera persona del imperfecto qal del verbo arcaico hāwāh, correspondiente a hāiāh, «ser», y significa «él es» (cf. gr. ὅς: el que es); y según la explicación dada por el mismo Dios («Yo soy el que soy»: Ex. 3, 14), expresa el ser por antonomasia e implica la aseidad eterna, la necesidad intrínseca, la unidad y simplicidad absoluta, la plenitud infinita de la naturaleza divina: es el eternamente presente, no estática sino dinámicamente, en relación con la nación hebrea constantemente protegida según promesas infalibles (Ex. 3, 12; 6, 7; 7, 5. 17; Jer. 24, 7). Según otra interpretación, es un imperfecto causal del mismo verbo hāwāh, hāiāh, con el significado de «el que hace existir a lo que existe» (W. F. Albright, *art. cit.*), o un participio causal (J. Oberman, *art. cit.*).

Este nombre fue revelado por el mismo Dios a Moisés, al sancionar su pacto del Sinaí (Ex. 3, 13-17; 6, 3-8; Os. 12, 10; 13, 4). No obstante, hay otra tradición que lo supone conocido ya de los Patriarcas (Gén. 12, 7; 3, 4-18) y en la edad antediluviana (Gén. 4, 26) en virtud de una prolepsis o anticipación, es decir, conocimiento imperfecto. Hasta el presente se ha considerado como arbitraria y vana toda tentativa de atribuir al nombre de Yavé un origen del ambiente egipcio (D. Völter; W. M. Muller; L. Lieblein) o babilonio (F. Delizsch; A. Lods: Yawilum del s. XVIII a. de J. C.), o ugarítico (R. Dussaud: Yw, hipotéticamente identificable con Yavé, pero sin posibilidad de explicar la transición de Yw a Yavé), o también genético (K. Budde; H. Gressmann; E. Sellin; C. Tournier). La misma forma característica (verbal) del nombre Yavé hace de él un nombre no crea-

do por los hombres sino revelado por el mismo Yavé (A. Vaccari, *art. cit.*).

Yavé Sebaot. En los libros históricos, comenzando por Samuel, Yavé tiene a veces el apelativo de Sebaot, y en los profetas aparece con mayor frecuencia. Los LXX tradujeron exactamente: κύριος παντοκράτωρ (κύριος τῶν δυνάμεων es más bien una añadidura procedente de las traducciones de las Hexaplas). En los primeros tiempos Yavé era el Dios de los ejércitos de Israel, apelativo que hemos de remontar al arca de la alianza y a los profetas, en cuanto los socorría con su eficaz asistencia en las guerras; pero desde la decadencia del poder militar de Israel, en el término «ejércitos» hay que entender «todas las creaturas» sometidas al dominio de Yavé, de cuya omnipotencia dan testimonio (cf. especialmente Am. 4, 13; 5, 8 s.; 9, 5; Is. 51, 15; 54, 15; Jer. 10, 12-16; 31, 35; Sal. 89 [88], 9-15).

Ba'al. Nombre común «Señor», que también se aplicó al verdadero Dios de Israel. Desde el momento en que los cananeos comenzaron a adorar a Ba'al como a dios supremo (cf. I Re. 18, 21), los israelitas lo eliminaron un poco y Ba'al se convirtió en un sinónimo de falsa divinidad (cf. Os. 2, 38; Vulg. 16), y los nombres teóforos compuestos de ba'al se cambiaron en bōšet = ignominia (cf. I Par. 8, 33: Išba'al; II Sam. 2, 8: Išbōšet).

Melek. Sinónimo de Yavé (cf. Núm. 23, 21; Dt. 33, 5; Is. 6, 5); común también a los dioses orientales (cf. Melkart; Milkom; Kemomelek), pero específico para Israel en cuanto a nación teocrática, cuyo rey es un verdadero vicario de Yavé (cf. I Sam. 8, 7; Jue. 8, 22 s.), pues Yavé, dada su condición de rey, no sólo impera en Israel sino en todo el mundo (Jer. 10, 7. 10; Zac. 14, 9. 16; Sal. 22 [21], 29; 47 [46], 3. 8 s. 9).

Qdōš Israel o simplemente qādash = «Santo de Israel», en Isaías. Expresa la infinita santidad de Dios: «venerando». Él juzga y confunde a los pecadores (Is. 1, 4; 5, 19, 24; 10, 17); pero deja supervivientes, a quienes purifica y santifica. Por lo mismo el santo de Israel es «creador» (Is. 41, 20, 25, 11) y «redentor» de Israel (Is. 41, 14; 43, 3. 14; 47, 4).

'Elohē haššāmāim. Se remonta a los tiempos de los persas y equivale a «Dios del cielo» (I Par. 36, 23; Esdr. 1, 2; arameo: 'elāh Shemajja'). Adviértase que antes de eso hallamos ya las expresiones siguientes: «Yavé Dios del cielo y de la tierra» (Gén. 24, 3) y «Yavé creador (qōneh) del cielo y de la tierra».

4. Atributos divinos. — Unidad de Dios. El monoteísmo, fe y culto exclusivos del único

Dios, es la característica de la religión revelada que sanciona en el Sinaí la constitución de la nación israelita (Ex. 19-20). La Biblia enseña el monoteísmo desde los comienzos del género humano: un solo Dios es el que crea, que arroja a los primeros padres del Paraíso, se aparece a los Patriarcas y establece pactos con ellos, especialmente en la alianza (v.) del Sinaí.

Los diversos nombres con que Dios se revela indican siempre el mismo Dios: Yavé (Gén. 2) = 'Elôhim; El Shaddai (Ex. 6, 2, 3), El 'Elion (Gén. 14, 22). La unidad de Dios está abiertamente declarada en Dt. 6, 4: «Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, Yavé (es) el único Dios». Es ésta una verdadera profesión de fe que los israelitas debían recitar diariamente en el Sema^c (Mc. 12, 29). Yavé es uno y solo (cf. Gén. 1, 9; 2, 24; 11, 1; Ex. 37, 22); él es Dios, y fuera de él no hay otro Dios (Dt. 4, 35, 39; 32, 39; Is. 44, 6-8; 45, 5, 18, 22; 46, 9; 49, 6; Sal. 86 [85], 10); es Dios vivo y capaz de prestar ayuda, no como los «otros» dioses, que no tienen vida y son impotentes (Dt. 4, 28; 32, 17, 21, 37, 38; Is. 37, 19; Hab. 2, 18; Sal. 115 [114], 3-7; 114 [113], 11, 15), a los cuales se les llama 'ellilim: «vanos, inútiles, nulidades» (Lev. 19, 4; 26, 1; Is. 2, 8, 18, 20; Ez. 30, 13; Hab. 2, 18; Sal. 96 [95], 6; 97 [96], 7); hebel, es decir «viento» (Dt. 32, 21; I Re. 16, 13, 26; II Re. 17, 15; Jer. 2, 5; Jn. 2, 9; Sal. 31 [30], 6); lo' 'eloah, lo' 'el: no dios (Dt. 32, 17, 21). En otros lugares (Is. 2, 8, 21; 37, 19; Jer. 2, 27; 3, 9; 10, 3...) las divinidades paganas son identificadas con sus mismas estatuas, «madeira, piedra, metal» y consideradas como cosa de engaño e insensatez (Is. 40, 18-26; 41, 7; 44, 6-20; Jer. 2, 26-28; Epist. de Jer. [Bar. 6]).

Al lado del Dios de Israel no figura ninguna diosa. Quien lo venera está convencido de que puede estrechar relaciones e incluso establecer pactos con él. Pero es invisible a las miradas humanas e irrepresentable antropomórficamente. Su imperio no está circunscrito en partes determinadas del universo, como creían, p. ej., los egipcios y los babilonios, que distinguían entre dioses celestes y terrestres, infernales, etc., ni en porciones limitadas de la tierra (montes, valles, ríos: cf. I Re. 20, 23; 25-28), ni siquiera en algunas fuerzas de la naturaleza (viento, lluvia, relámpago, trueno). Esta doctrina está ya expresamente declarada por el primer profeta escritor (Am. 1, 2). Muchos críticos reconocen el puro monoteísmo del yavismo mosaico y patriarcal (cf. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1940, pp. 196-207). De las prevaricaciones del pueblo de Israel (v. *Religión popular*) quebrantando la alianza del Sinaí, cuya

esencia consiste en el primer precepto del más puro monoteísmo, nada puede deducirse en contra de la sobredicha doctrina, lo mismo que de la inobservancia de los preceptos evangélicos en una comunidad cristiana nada puede deducirse en contra de la doctrina de Jesús y la constitución de la Iglesia.

Dios creador. Es verdad afirmada desde la primera página de la Sgda. Escritura (Gén. 1) y repetida después varias veces (Ex. 31, 17; II Re. 10, 15; Neh. 9, 7; Job 38; Sal. 104 [103]; v. *Creación*). En este argumento se fundan los autores sagrados para demostrar la verdad, la unidad y la superioridad de Yavé en relación con los otros dioses (Is. 40, 12-22; 42, 5; Jer. 10, 11-16).

Si Yavé es creador, también es omnipotente: quiere y crea (Gén. 1; cf. Job 42, 2). He ahí por qué los LXX tradujeron Yavé Sebaot por *κύριος παντοκράτωρ*. La idea de esta omnipotencia se ve confirmada en el hecho de que Yavé domina en Egipto (Gén. 12, 10-20; Ex. 7, 14; 12, 36; Is. 19, 1) y en el desierto (Ex. 17, 8-16); suscita el poder de Ciro (Is. 45, 1) y devuelve la libertad al pueblo elegido cautivo en Babilonia (Is. 45, 9-13). Cf. los oráculos de los profetas contra los gentiles: Is. 13-28; Jer. 46-51.

Espiritualidad de Dios. El Antiguo Testamento carece de un término propio para indicar la sustancia espiritual. La espiritualidad de Yavé no está enunciada explícitamente; es más bien una verdad implícita; y a eso tienden las prohibiciones de representar la divinidad con imágenes (Ex. 20, 4, 5; Lev. 26, 1; Dt. 5, 8; 27, 5), las teofanías que exteriormente sólo manifiestan la eficacia del poder divino, quedando invisible su esencia (Ex. 19, 16-20; Job 38, 1), la aparición del «Ángel del Señor» en vez de Dios (v. *Ángeles*), las visiones privilegiadas y extraordinarias de algunos delineamientos de Dios (Ex. 24, 10; 33, 20-23; I Re. 19, 11-12; Is. 6, 1-4; Ex. 1, 4-28). Dedúcese de ahí que Dios es invisible (Ex. 33, 23; Job 28, 8-9), sin forma exterior, inmaterial, sin composición de partes. El elemento antropomórfico que incluso en la Biblia se encuentra (ojos, manos, brazos, voz de Dios) no es negativo en orden a la espiritualidad de Dios, ya que también nosotros los modernos, sin negarla, nos servimos de las locuciones análogas a las que usaron los profetas respecto de Dios (Is. 5, 25; 9, 11, 16...).

Santidad. Santo (opuesto a hól: Lev. 10, 10; Ez. 22, 26; 44, 23) es lo que está sustraído al uso común. La santidad se dice de Dios para indicar su eminente naturaleza y su trascendencia, en virtud de la cual se halla elevado por

encima de todos y resulta inaccesible (Ex. 15, 11). Mas la santidad moral consiste en la integridad y en la perfección propia en su género e inmunidad de todo defecto. Por eso él está en oposición total con toda especie de mal (Dt. 32, 4; Job 34, 10; Is. 1, 16-18; Prov. 6, 16-19...); es impecable y está en posesión de la más alta perfección moral (Hab. 1, 13; Sal. 5, 5); impone a los hombres la observancia de una ley moral (cf.: el decálogo: Ex. 20, 2-17; Dt. 5, 6-21), definida como superior al culto y a los sacrificios (1 Sam. 15, 22-23; Am. 5, 21-24; Os. 6, 4-9; Is. 1, 10-17...); no está sujeto a la seducción por regalos ni usa de particularismos (Dt. 10, 17; 11 Par. 19, 7; Job 34, 19). Esta santidad moral se echa de ver ya en el Génesis: a los primeros padres se impone un precepto cuya transgresión va acompañada del mal físico (Gén. 2-3). La admonición divina a Caín (4, 5 ss.), según la traducción más probable (cf. A. Vaccari), afirma que hay que vencer las inclinaciones al mal. Dios venga la muerte de Abel (Gén. 4, 10); manda el diluvio para castigar la maldad de los hombres (Gén. 6, 5-12), y el fuego sobre Sodoma y Gomorra (Gén. 18, 20-32); pero salva a Noé por ser justo (Gén. 7, 1).

Inmutabilidad y eternidad. Háblase de inmutabilidad explícitamente en el Sal. 102 [101], 28. La eternidad es una consecuencia. Si no se puede probar por el término 'olam, ya que alguna vez puede tener también otro significado más amplio, dedúcese con certeza del hecho de que, siendo Dios antes de la creación, no puede tener principio (Gén. 1, 1; Job 38, 4; cf. Sal. 93 [92], 2; Sal. 102 [101], 26; sus años no tienen término (Sal. 102 [101], 28). Si Dios puede ayudar siempre al pueblo es porque su ser (existencia) no tiene ni principio ni fin, ni está circunscrito en el tiempo (Sal. 90 [89], 1-4), es el primero y el último de los seres (Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12, cf. Ap. 1, 8; Ecl. 42, 21).

La omnipresencia. Nadie puede huir de su presencia (Am. 9, 2-4; Sal. 139 [138], 9-12; etcétera); nada se le oculta (Prov. 15, 3; Sab. 1, 7); el cielo y los cielos no pueden comprenderlo (1 Re. 8, 27) porque Él existe desde antes que existiera el universo (Gén. 1, 1); está presente dondequiera que se hallen sus adoradores (Is. 43, 2-6). Decir que está en el cielo (Sal. 11, 16; 113, 21) sólo es un modo humano de expresar la excelencia de su naturaleza: su divinidad no está restringida por los límites de un lugar, y si se venera de un modo especial en determinados lugares eso se debe a que allí se ha revelado especialmente su poder.

Omnisciencia. Dios conoce los secretos de los

corazones (Sal. 11 [10], 4-5; 33 [32], 13 ss.; Jer. 11, 20), las cosas pasadas, las presentes y las futuras, sean relativas a cada uno de los hombres (Sal. 139 [138], 13-16) o a los pueblos, cuyos destinos pronostica (Jer. 46-51; Is. 41, 22 s.); todo está presente para él (Job 28, 24), incluso el 'še'ol (Job 26, 6).

Sabiduría. La suma sabiduría de Dios (Is. 28, 29; 40, 13 s.; Job 9, 4) se manifiesta particularmente en la creación y en la conservación del mundo (Job 38, 41; Prov. 8, 22-31), en el poder que tiene para confundir los designios de los hombres (Is. 19, 11-15; 29, 14...), por el hecho de no haberla recibido de nadie (Is. 40, 13 s.) y por el de ser inescrutable (Is. 40, 28; 55, 8, 9).

Misericordia. Dios manifiesta su misericordiosa benevolencia principalmente en la elección de Israel como pueblo suyo para establecer con él un pacto (Dt. 7, 7 s.), prescindiendo de sus méritos; en mantener la alianza y perdonar sus transgresiones (Ex. 34, 6, 7; Núm. 14, 19; Jer. 3, 12 s.). Castiga al pueblo (Os. 1, 6), pero se reconcilia con él tan pronto como éste ha dado la debida satisfacción (Os. 2, 25); y ni siquiera puede olvidarse de él (Is. 49, 14 s.), y el pueblo, a su vez, puede contar siempre con el auxilio divino (Is. 64, 8-10; 55, 3; 63, 7; Jer. 31, 3; Sal. 89 [88]; Miq. 7, 20), porque Dios mantiene las promesas. La misericordia divina se extiende incluso a los individuos (Sal. 5, 8; 36 [35], 6-11) y a los mismos pecadores (Sal. 32 [31], 5; 51 [50]). Es benévolo en tal grado, que tampoco rechaza el obsequio de los otros pueblos (Jon. 4, 11) y considera todas las cosas como cosa suya (Sal. 145 [144], 9, 16; 36 [35], 6-10; Sab. 11, 24; 11, 1, 13; Ecl. 18, 13).

Justicia. Es el acto por el que Dios defiende a su pueblo (Jue. 5, 11; 1 Sam. 12, 6, 7; Miq. 6, 5; Is. 41, 10; etc.) y lo protege (1 Re. 8, 32; Jer. 11, 20; cf. Ex. 23, 7), no sólo alejando de él el mal, sino también comunicándole el bien (Dt. 10, 18; Os. 2, 21; Is. 33, 5) y castigando justamente a los malos (Ex. 9, 27; Lam. 1, 18; Neh. 9, 32, etc.).

Perfección de Dios. Es sumamente perfecto porque no le falta nada de cuanto puede exigir su naturaleza o su fin. Su grandeza (Sal. 145 [144], 6) y su inteligencia (Sal. 92 [91], 6; 147 [146], 5) trascienden los límites de todas las cosas, y aun atribuyéndole el poder en grado máximo nunca llegaremos a agotar los límites de su gloria (Ecl. 43, 32; cf. 43, 29-36; Sal. 139 [138], 17 s.). Su perfección está confirmada por la teofanía descrita en Job (38, 42). Dios no necesita nada (Mac. 14, 35), ni si-

quiera los sacrificios (*Sal.* 50 [49], 9-13; *Is.* 40, 16); no se beneficia en absoluto con las buenas acciones de los hombres (*Job* 22, 3; 35, 7), ni se le perjudica con las malas obras (*Job* 35, 6). [B. N. W.]

5. En el Nuevo Testamento. — Después de su adhesión a la fe de Cristo repite Pablo algunas categorías antiguas de Dios: es único (*Gál.* 3, 20; *Rom.* 3, 30; *I Tim.* 2, 5); eterno (*Rom.* 1, 20); Padre de la gloria (*Ef.* 1, 17); invisible (*I Tim.* 1, 17); «el bienaventurado y único monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita en una luz inaccesible» (*I Tim.* 1, 11; 6, 15-16); «el Dios vivo y verdadero» (*I Tes.* 1, 9; *I Tim.* 4, 10); «el Dios de la paz» (*II Cor.* 13, 11; *Rom.* 15, 33; *I Tes.* 6, 23); «solo sabio» (*Rom.* 16, 27); «Dios de la esperanza» (*Rom.* 15, 13); «que hace todas las cosas conforme al beneplácito de su voluntad» (*Ef.* 1, 11); «que es poderoso para darnos más de lo que pedimos o pensamos» (*Ef.* 3, 20); «el Señor de todo» (*Rom.* 10, 12); «creador de todas las cosas» (*II Cor.* 9, 10; *Rom.* 1, 2; 9, 20; *Col.* 3, 10; *Ef.* 3, 9; *I Tim.* 6, 13-17); «El que vivifica» (*II Cor.* 1, 3; *Rom.* 4, 17); «nuestro Salvador» (*I Tim.* 1, 1; 2, 3; 4, 10, etc.); «el juez que prueba nuestros corazones» (*I Tes.* 2, 4).

Esas mismas categorías antiguas reaparecen en los otros escritos neotestamentarios: el Dios único (*Sant.* 2, 19); Creador (*II Pe.* 3, 5; *Heb.* 1, 2, 10-12; *Ap.* 10, 6; 4, 11; 14, 7); principio y fin de todas las cosas (*Heb.* 2, 10); *Ap.* 21, 6; 22, 13); el que ha sido, es y será, alfa y omega (*Ap.* 4, 8; 1, 4, 8; 21, 6); majestad que se sienta en las alturas en un trono de gloria (*Heb.* 1, 3; 8, 1; *Ap.* 1, 4; 2, etc.); el Dios omnipotente (*Ap.* 1, 8; 4, 8; *I Jn.* 4, 4, etc.); el Dios fuerte (*Ap.* 18, 8); el Rey (*Ap.* 15, 3); el Señor (*Ap.* 6, 10) a quien hay que temer y adorar (*Ap.* 14, 17; 15, 4); la Majestad temible e invisible (*Ap.* 4, 2-11; *I Jn.* 4, 11-20; 3, 20); «el Dios vivo» (*I Pe.* 1, 23; *Heb.* 3, 12; 9, 14; *Ap.* 4, 9, 10); el juez (*Sant.* 5, 9; *I Pe.* 1, 17; etc.) que promete recompensas (*Sant.* 1, 12), pero que también es inflexiblemente justiciero (*II Pe.* 2, 4-9; *Jue.* 5, 7; *Heb.* 2, 2; 3, 15-18; etc.); «Santo» (*I Pe.* 1, 15; *Ap.* 4, 8; 6, 10; 15, 4; 16, 5).

Pero la Revelación que nos hizo Cristo representa un perfeccionamiento de la teología hebrea. El nuevo misterio trinitario (v. *Trinidad*) salva el monoteísmo, fundamental para los hebreos, pero también determina el cambio de sujeto para ciertas atribuciones, por ejemplo, el poder judicial que Dios comunica a Cristo (*Mt.* 7, 21 ss.; 13, 39, 41, 49; 24, 44; *Jn.* 5,

22, 23, 27; *I Tes.* 3, 13; *II Tes.* 1, 7; etc.); el título de «Salvador», que es aplicado a Dios (*Lc.* 1, 47; *I Tim.* 1, 1; 2, 3; 4, 10; etc.) y a Cristo (*Lc.* 2, 11; *Jn.* 4, 42; *Ef.* 5, 23; *II Pe.* 1, 1-11; 2, 20; etc.); el de «Señor», aplicado a Dios («donai = Kurios en los LXX; *Mt.* 1, 20; *Act.* 2, 20, 21; etc.), pero preferentemente a Cristo (*Act.* 10, 36; 4, 29; 7, 56, 60; etc.).

La Paternidad divina, afirmada ya por los hebreos, aparece triunfalmente en la Revelación cristiana, de la que constituye una idea central, no ya como una relación preferentemente colectiva y jurídica, sino como una relación ontológica (v. *Adopción*) fundada en la consustancialidad del Padre y del Hijo y en la paternidad natural y sobrenatural que une a los cristianos con su hermano mayor («Padre»: 111 veces en *Jn.*, 44 en *Mt.*, 17 en *Lc.*, 5 en *Mc.*; «Dios nuestro Padre»: *I Tes.* 1, 3; 3, 11-13; *II Tes.* 1, 1; 2, 16; *I Cor.* 1, 3; etcétera; «Dios y Padre»: *II Tes.* 1, 2; *I Cor.* 8, 6; 15, 24; «Padre»: *Col.* 1, 12; *Ef.* 1, 17; etc.). La Paternidad divina se esclarece con la definición absolutamente nueva que da San Juan de la Divinidad: Dios-Amor (*I Jn.* 4, 8, 16), que nos comunica su amor en el Hijo (*I Jn.* 4, 9; cf. *Rom.* 5, 6-11; 8, 31 ss.) y nos hace hijos suyos muy amados en Él (*I Jn.* 3, 1, 2; cf. *Col.* 3, 12; *Rom.* 1, 7; 11, 28; *Ef.* 1, 6; etc.), eco sublime de las palabras de Cristo cuando habla del amor del Padre al Hijo natural (*Jn.* 17, 26) y a los hijos adoptivos (*Jn.* 17, 23; v. *Redención*). [A. R.]

BIBL. — QUELL-STAUFFER-KUHN, s. v., en *ThWNT*, III, pp. 79-120; F. CEUPPENS, *Theologia biblica. De Deo uno*, 2ª ed., Roma 1948; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 31-109; A. ROMEO, *Dio nella Bibbia, in Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, pp. 267-415; J. BONSTIRVEN, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1951; M. SMITH, *The common Theology of the ancient Near East*, en *JbL*, 71 (1952) 135-47; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950; P. VAN INSCHOOOT, *Théologie de l'Ancien Testament, I. Dieu* (Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 2), Tournai 1954; II, *L'Homme*, ibid. 1956.

Nombres divinos: C. B. ROGGER, *Alcune osservazioni sul culto di El a Ras Shamra*, en *Aevum*, 15 (1941) 559-75; H. KRUSE, *Elohim non Deus*, en *VD*, 7 (1949) 278-86; A. VACCARI, *Jahweh e i nomi divini nelle religioni semitiche*, en *Biblica*, 17 (1936) 1-10; R. DE LANGE, *Un Dieu Jahweh a Ras Shamra*, en *EthL*, 19 (1942) 91-101; J. OBERMANN, *The Divine Name Jahweh in the Light of the Recent Discoveries*, en *JbL*, 68 (1948) 301-23; A. DUARKE, *La signification du nom de Jahweh*, en *RSCPhTh*, 35 (1951) 3-21; E. DHORME, *Le nom du Dieu d'Israël*, en *RHR*, 141 (1951) 5-18; B. N. WAMBACQ, *L'Épithète divine Jahweh Sabadai*, Paris 1947; * R. CRIADO, *La investigación del nombre divino en el Antiguo Testamento*, en *EstE* 102 (1952) 26; MARTÍN NIETO, *El nombre de Dios en S. Juan*, en *EstB*, 17, 11 s., en-mar.

Atributos divinos: P. VAN INSCHOOOT, *La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *La Vie spiri-*

tuelle, 75 (1946) 30-44; F. ASENSIO, *El Hésed y 'Emet Divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Roma 1949; A. DESCAMPS, *Justice et Justification*, en DBI, IV, col. 1498-1510.

DISCIPULOS DE JESÚS. — v. Apóstoles.

DOCUMENTO SADOQUITA. — Es la regla de la comunidad llamada «Nueva alianza» o «secta de Damasco». Fué descubierto en dos manuscritos del siglo XI al XII desp. de J. C. en la Genizah de El Cairo y publicado en 1910 por S. Schechter. El nombre de *Documento Sadoquita* se debe a Sadoc, bajo cuyo patrocinio simbólico se amparan los secuaces de la secta, que se llama *benē Sādoq*. La cita de Ez. 44, 15, no intenta establecer el derecho sacerdotal de los jefes. Esta secta, expulsada de Palestina y establecida en Damasco hacia el 170 a. de J. C., o, según otros, en los tiempos de Alejandro Jannée (103-76 a. de J. C.), ofrece afinidades con la secta que se describe en el Manual de Disciplina descubierto en Khirbert Qumrān, en el que se halló un fragmento del Documento Sadoquita. Una y otra parecen emparentadas con el grupo de los Esenios.

El Documento Sadoquita, cuya fecha muchos fijan hacia el s. I a. de J. C., demuestra un gusto especial por las especulaciones escatológicas, y admite en el canon algunos apócrifos como el libro de los *Jubileos*, el *Testamento de los doce patriarcas* y el libro de *Hegu*, solamente conocido en el Manual de Disciplina. El Documento Sadoquita tiene una parte histórica y otra legislativa. En la parte histórica llevan la primacía tres nombres, Sadoc, el doctor de la justicia y el Mesías. Éste no procederá de Judá sino de Israel y Arón; no será sacerdote sino doctor. En la misma parte siguen exhortaciones: separación de los hijos de la perdición; abstención del lucro que perjudica a las cosas santas o despoja a las viudas y a los huérfanos; distinción entre lo puro y lo impuro; observancia de las verdaderas reglas sobre el sábado, sobre las solemnidades, sobre el día del ayuno; caridad fraterna; corrección mutua; huida de las uniones prohibidas. Ningún pasaje del Documento Sadoquita había con mucha claridad de la supervivencia ni de la retribución después de la muerte. La parte legislativa oscila entre el código penal y los procedimientos penales. Trata de los objetos perdidos, de los testigos y de los tribunales, de la purificación por medio del agua, del culto, de las relaciones entre los hebreos y los gentiles y de las reglas de observancia del sábado con un rigor que supera al de los fa-

riscos. La secta es una sociedad secreta a la cual nadie es admitido si no es después de un serio examen y un juramento solemne. Los sacerdotes ocupan el primer puesto, pero están confinados en sus funciones del culto. En los consejos tienen cuatro votos entre diez. El administrador general y el de cada grupo son laicos. Los ancianos son eliminados: el que pasa de los cincuenta años no puede formar parte del poder ejecutivo, y después de los sesenta queda excluido de los tribunales. [F. V.]

BIBL. — S. SCHECHTER, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910; L. ROST, *Die Damaskus-Schrift, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, 1933; M. J. LAGRANGE, *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*, en RB, 21 (1912) 213-40, 321-60; S. ZEITLIN, *The Zadokite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952.

DOCUMENTOS pontificios. — Los documentos pertenecientes a la Sagrada Escritura, que al principio eran escasos, se fueron multiplicando a causa de los errores de los protestantes y de los modernistas. Aquí vamos a limitarnos a las cuatro grandes encíclicas: *Providentissimus Deus*, de León XIII; *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV; *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*, de Pío XII. Para las otras decisiones, v. *Comisión bíblica*.

1. Enc. *Providentissimus Deus*, 18 de noviembre de 1893: AAS, 26 (1893 s.) 269-92. Es la Carta Magna de los estudios bíblicos, cuyas líneas fundamentales y programáticas traza: defiende la inerrancia de la Biblia (que la llamada «Ecole large» intentaba limitar al campo religioso únicamente), reclamando el verdadero concepto de inspiración, según los principios de Santo Tomás.

El exegeta debe servirse de todos los instrumentos que utiliza el racionalismo para destruir lo sobrenatural: crítica literaria textual, histórica; principalmente ha de estar familiarizado con la filología y la arqueología, y prestará especial atención al género literario.

La solución de las dificultades propuestas contra la inerrancia no ha de buscarse en divagaciones dogmáticamente erróneas, p. ej., restringiendo la inspiración o la inerrancia a las partes doctrinales, sino en el concepto exacto de *inspiración* (v.), evitando la nociva confusión entre inspiración y revelación, y aplicando íntegramente las reglas de la *hermenéutica* (v.) católica.

2. Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15 de septiembre de 1920: AAS, 12 (1920) 385-422. Fué escrita para el 15.º centenario de la muerte de San Jerónimo y es como la continuación de la *Providentissimus*, cuyos principios reproduce en

defensa de la autoridad de la Biblia contra racionalistas y modernistas, y contra ciertas teorías erróneas de algunos católicos, basándose en la vida y en los escritos del máximo de los exegetas.

La primera parte presenta los rasgos biográficos del santo, poniendo especialmente de relieve sus trabajos en torno al texto sagrado. La segunda parte expone su pensamiento sobre la verdad de las Escrituras, fundado en la naturaleza de la inspiración, que consiste en la colaboración de un hombre a la obra de Dios como libre instrumento suyo para la producción de un determinado escrito que, por lo mismo, está absolutamente exento de errores. Tal doctrina dista mucho de ser aprobada por quienes, fundándose erróneamente en algunas palabras de San Jerónimo y de la *Providentissimus*, distinguen en la Biblia un elemento primario (religioso) y otro secundario (profano), una verdad absoluta y otra relativa, según la teoría de las «apariencias históricas», de las «*scitas* (v.) *implicitas*», etc.; o sostienen en particular que el cuarto evangelio contiene las palabras de Jesús alteradas por la catequesis primitiva, o mezcladas con ella, de modo que ahora sería ya imposible reconocerlas.

San Jerónimo, además, dió ejemplo de estudio constante y de grande amor a la palabra divina, y de las disposiciones necesarias para interpretarla rectamente. Buscaba en ella especialmente el sentido literal, base indispensable del sentido típico y edificante, según el ejemplo de Jesús y de los Apóstoles.

La tercera parte expone los frutos que sacó San Jerónimo del estudio de la Biblia: nutrimiento espiritual, amor a la Iglesia, celo para defender la verdad, difundir la virtud y reprimir el vicio, y sobre todo el amor a Cristo, centro de la Escritura, y a la Santísima Virgen, su madre.

Sus reliquias, presentes en Roma, hablan aún a los cristianos de hoy recordando sus exhortaciones y sus ejemplos.

3. Enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: AAS, 35 (1943) 297-326. Fue publicada durante la segunda guerra mundial para conmemorar el 50.º aniversario de la *Providentissimus*, de la que viene a ser un complemento, y traza un programa de estudios bíblicos para nuestro tiempo con importantes precisiones sobre el valor y el uso de los textos originales, sobre el decreto tridentino acerca de la autenticidad de la Vulgata, sobre la actualización del hagiógrafo como instrumento en la inspiración, sobre los géneros literarios que se hallan en la Biblia, siempre con tono de con-

fiado optimismo y con la impronta de una sana modernidad.

La primera parte (histórica) reafirma los puntos salientes de la *Providentissimus* y hace resaltar el intenso cuidado de los últimos Papas por los estudios bíblicos, a los que los intelectuales católicos han dado un notable impulso, respondiendo a las llamadas pontificias.

En la segunda parte (doctrinal) se indica cómo se debe plantear hoy el estudio de la Biblia. Los auxilios para un estudio provechoso se han aumentado y mejorado: impónese el deber de aprovecharse de ellos para poseer el conocimiento de las lenguas bíblicas y determinar el valor exacto de la palabra de Dios con la ayuda de la crítica textual. El decreto sobre la autenticidad de la *Vulgata* (v.) está fuera de litigio en cuanto tenía por objeto las traducciones latinas entonces existentes, cuya autoridad jurídica sancionaba. En la exégesis se busca especialmente el sentido literal, procurando poner de relieve la doctrina teológica, para argüir de esta suerte a los fanáticos del sentido espiritual, que sólo debe afirmarse cuando consta positivamente que Dios lo ha intentado (cf. Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Episcopado italiano, 20 de ag. de 1941: AAS, 33 [1941], 465-72). Para asegurarse del pensamiento exacto del hagiógrafo es preciso conocer bien las circunstancias concomitantes de su actividad; estudiar con especial atención los géneros literarios que pudo usar expresándose tal vez de un modo inusitado para nosotros, pero sin ofender en lo más mínimo a la verdad. Muchas dificultades hoy están felizmente resueltas y las que restan han sido confiadas al cuidadoso estudio de los exegetas, aunque respecto de algunas tal vez nunca se llegue a dar una solución adecuada, como ocurre en las otras ciencias. Sus tentativas serán seguidas con maternal comprensión por la Iglesia, que se complace en dejar plena libertad de investigación para favorecer el progreso científico. Pero la finalidad última de la palabra de Dios es el provecho espiritual, por eso los pastores de almas promoverán su divulgación por todos los medios, y durante los años de preparación para el sacerdocio es necesaria una enseñanza bíblica adecuada y cuidadosa.

4. Enc. *Humani generis*, 12 de ag. de 1950: AAS, 42 (1950), 561-78. Comienza con las mismas palabras de la encíclica de Benedicto XV sobre la sagrada predicación (15 de jun. de 1917: AAS, 9 [1917], 305-17), pero desde su comienzo intenta poner remedio a «ciertas falsas opiniones que amenazan con minar los fundamentos de la doctrina católica», nacidas todas

ellas de ciertas concesiones hechas a los principios de las doctrinas evolucionistas. En el sector de los estudios bíblicos la encíclica excluye la distinción entre sentido humano (a veces falible) y sentido divino (siempre infalible), y reprobando la exégesis simbólica (o espiritual) que no tenga en cuenta como se debe el sentido literal (cf. *Rivista Biblica*, I [1953], 71-78). No puede haber oposición entre ciencia y fe, pero es muy diferente la consideración que se tiene con simples hipótesis científicas. Así, mientras la hipótesis evolucionista sobre el origen del cuerpo humano (v. *Adán*), en el estado actual de las diferentes ciencias puede ser objeto de prudentes investigaciones por parte de los especialistas en la materia, no se ve cómo conciliar con el dogma del pecado original la hipótesis del poligenismo. Algunos exegetas para dar una interpretación excesivamente libre a los libros históricos del A. T., han tomado ocasión de la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard (16 de enero de 1948: *AAS*, 40 [1948], 45-48), la que, al contrario, intenta poner a salvo la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, aun admitiendo en él formas literarias adaptadas a la mentalidad de un pueblo que todavía no había evolucionado mucho.

Más detalles sobre el estudio de la Biblia en los Seminarios y Universidades eclesásticas se hallan en la Carta Apostólica *Quoniam in re biblica* de San Pío X (27 de marzo de 1906: *AAS*, 39 [1906], 77-80) y en la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI (4 de marzo de 1931: *AAS*, 23 [1931], 241-94).

Los documentos pontificios relativos a la Biblia están coleccionados en el *Enchiridion biblicum* (Roma 1927; 2.ª ed., 1954, con los documentos más recientes). [L. V.]

BIBL. — Leone XIII e la questione biblica, en *La Civiltà Cattolica*, 45 (1894), serie XV, vol. IX, pp. 401-15. 652-65; *L'enciclopedia per il centenario di S. Girolamo*, en *La Civiltà Cattolica*, 71 (1920), vol. IV, pp. 40-44; A. BEA, *Constitutionis Apostolicæ «Deus scientiarum Dominus» momentum pro studiis biblicis*, en *Biblica*, 12 (1931), 385-94; Id., *L'enciclopedia «Divino afflante Spiritu»*, en *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943), vol. IV, pp. 212-24; Id., *«Divino afflante Spiritu»...*, en *Biblica*, 24 (1943) 313-22; Id., *L'enciclopedia «Humani generis» e gli studi biblici*, en *La Civiltà Cattolica*, 101 (1950), vol. IV, pp. 417-30; Id., *Die Enzyklika «Humani generis»: ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung*, en *Scholastik*, 26 (1951), 36-57 (especialmente 45 s. 51-55).

DOLOR. — En el Antiguo Testamento, el dolor físico y moral, del que estaba libre la creatura, buena en su origen (*Gén.* 1; *Ecl.* 39, 16), es la triste herencia del pecado original (*Gén.* 3, 16 ss.). Juzgado con la luz de la tradicional re-

tribución terrena, el dolor fue considerado principalmente como castigo del pecado personal o colectivo impuesto por Dios eminentemente justo y santo (*Ex.* 20, 5; *Dt.* 5, 9; *Jer.* 32, 19; *Sal.* 63, 13; *Job* 34, 11-16; 35, 8; 37, 14, 15; *Is.* 3, 11, etc.). La historia bíblica, especialmente en ciertos libros (*Ex.*, *Jue.*, *Re.*, *Par.*), está presentada por el ángulo visual de este concepto jurídico del dolor.

Contra este concepto tradicional se elevaron aisladamente ciertas voces de protesta, en nombre de la experiencia cotidiana testigo de la prosperidad del malo y de las calamidades del justo (*Jer.* 12, 1 ss.; *Mal.* 2, 17; 3, 15): especialmente en *Job*, que versa por entero sobre el conflicto entre la solución trancional relativa al dolor (el padecimiento, consecuencia del pecado), sostenida por los amigos de Job, y la respuesta tajante y firme de la conciencia, que está segura de no haber pecado.

El conflicto no queda resuelto, sino que se remite a la misteriosa sabiduría de Dios. Pónese de relieve que la fortuna del impío sólo es aparente (*Sal.* 37; 112, 10; *Prov.* 10, 25, 27, 30; 12, 7), y su muerte es prematura e imprevista (*Sal.* 55, 24; *Ecl.* 7, 17).

En cuanto al justo pónese de manifiesto su esperanza en la recompensa después de la muerte (*II Mac.* 7, 9-14; *Sab.* 3, 1-9; 4, 7-5, 23).

Además de esta función fundamental relativa a la retribución, atribúyense al dolor otras funciones; la función purificadora (*Prov.* 3, 12; *Ecl.* 2, 4, 5; *Jdt.* 8, 27; *Ez.*: la cautividad de Babilonia; *Job* 36-37: discurso de Eliu; *II Mac.* 6, 12-16), y función experimental (prueba de fidelidad) por intervención de espíritus malignos (Satanás: en el prólogo de Job) o de hombres perversos (persecuciones) o por las circunstancias de la misma vida humana (*Job* 14, 1; *Ecl.* 2, 23; *Prov.* 14, 13). Descríbese también una función expiatoria soteriológica que permite la realización de los divinos designios sobre la salvación (padecimientos de la cautividad que dan a conocer a los paganos el poder, la justicia y el amor de Yavé: *Ez.* 12, 16; 17, 24; 21, 10; 36, etc.; padecimientos de los profetas: *Is.* 26; *Jer.* 16, 1-4; *Ez.* 4; el padecimiento en los Salmos de liberación: 35; 41; 59 y en otros salmos: 22; 69; 40), y la expiación vicaria realizada por el siervo de Yavé (*Is.* 53, 6, 12; cf. *Zac.* 12, 10).

No está ausente del Nuevo Testamento la función fundamental del dolor como castigo del pecado (*Jn.* 5, 14; 9, 2; *I Cor.* 11, 3). Pero llevan la primacía las otras funciones afirmadas ya tímidamente en el Antiguo Testamento: la función purificadora experimental, para obte-

ner la cual el dolor es una necesidad para el cristiano (*Jn.* 15, 20; *II Tim.* 3, 12; *Mt.* 24, 9; *Lc.* 21, 12; 22, 31); y la *soteriológica* que asocia a la Cruz (v.) redentora de Cristo (*II Cor.* 1, 5, 7; *Flp.* 3, 10; *I Pe.* 4, 13; *Col.* 2, 24-27; *I Cor.* 12, 26, etc.).

Pero el problema del dolor se resuelve definitivamente, como se ve ya en los últimos libros del Antiguo Testamento, sobre un plano escatológico: el padecimiento soportado en unión con Cristo que se eleva a categoría de vida eterna (*Act.* 14, 22; *Rom.* 8, 17-18; *II Cor.* 4, 17; *Sant.* 1, 12).

[A. R.]

BIBL. — J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurich 1946; C. DEL GRANDE, *Hybris*, Nápoles 1947; P. HEINISCH, *Teología del Viejo Testamento*, trad. ital., pp. 295-306 (con bibliografía); M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les éphésiens pauliniens* (Col. 1, 24-27), en *RHPH*, 31 (1951), 343-53.

DONES del Espíritu Santo. — Háblase de ellos en *Is.* 11, 2. En el v. 1: «Brotará una vara del tronco de Jesé — retoñará de sus raíces un vástago», afirma la procedencia davidica del Mesías, en cumplimiento de la profecía que se hizo a David (*II Sam.* 7, 14). En el v. 2 se exponen las características de que estará lleno el Mesías. Para hacer de él el rey ideal, de paz y de justicia: «reposará sobre él el espíritu de Yavé»; en él morará permanentemente esa fuerza divina que dirige e impulsa a obrar cosas admirables; y este influjo se posesiona del espíritu del hombre, haciéndole participe en cierto modo de la luz y de la fuerza misma de Dios, de suerte que piensa y obra como piensa y obra Dios.

Comunicándole dones intelectuales y síquicos sobrehumanos, y cualidades morales extraordinarias, como gracia de estado, se le dispone a cumplir admirablemente su misión (cf. *Is.* 42, 6; 49, 6; 62, 1). He aquí la especificación que da Isaías de estos dones: «Espíritu de sabiduría y de inteligencia — espíritu de consejo y de fortaleza — espíritu de ciencia y de temor de Dios». Son tres binomios. El primero está relacionado con la vida intelectual. La *sabiduría* consiste en el conocimiento de las cosas según el criterio divino y su conexión con nuestro último fin. Es sabio el que conoce las cosas, no sólo en cuanto a lo que son en sí mismas, sino en cuanto se refieren a Dios, autor y juez.

La *inteligencia* es la facultad de juzgar rectamente, por donde el justo discernió el bien del mal, lo útil de lo inútil.

El segundo binomio se refiere a la vida práctica o a la acción. El *consejo*, fruto de los dones precedentes, es el don de elegir los medios adecuados para alcanzar el fin y para vencer

las diferentes dificultades que a ello se opongan. La *fortaleza* es el don sobrenatural o hábito en virtud del cual el alma pone en práctica los propósitos con valor, perseverancia y alegría, y utiliza los medios elegidos mediante el don precedente.

El tercer binomio atañe directamente a nuestras relaciones para con Dios. La *ciencia* es el verdadero conocimiento de Dios para saber conformar la propia vida con las exigencias de su justicia y santidad (cf. *Os.* 4, 1; 6, 6 ss.). El *temor* de Dios es la reverencia, el servicio, el amor a Dios (*Sal.* 110 [109], 10; *Prov.* 1, 7, etcétera).

Es una expresión que comprende la piedad y la virtud de religión, es decir, el sentimiento íntimo y los actos del culto externo. La piedad dispone a venerar afectuosamente a Dios como a Padre nuestro; el temor a todo lo que su ponga el mal por la reverencia que es debida al Señor.

La teología escolástica ha consagrado el número de siete dones añadiendo a los seis contenidos en *Is.* 11, 2 el de piedad que, según lo dicho, está ya contenido en el sexto.

El origen de la añadidura está bien definido. El hebreo sigue en el v. 3: «y pronunciará sus decretos según el temor de Dios», hablando así nuevamente del «temor de Dios» que constituirá todo el programa del Mesías (cf. *Jn.* 18, 36 s.). El traductor griego (versión de los Setenta, seguida por los Padres Griegos) para evitar una repetición tradujo el mismo término en el v. 2 por *ἐνσέβεια*, «piedad», e inmediatamente después en el v. 3 con más propiedad tradujo *φόβος Θεοῦ*. Lo mismo que en *Prov.* 1, 7, San Jerónimo no quiso apartarse de la antigua traducción griega en la Vulgata (seguida por los Latinos), aun cuando le constaba que en el hebreo sólo se trataba de seis dones. Pero en cambio, el comienzo del v. 3 va unido a los fragmentos siguientes, y así la enumeración de los dones se termina en el v. 2. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAPORA, *Templ di esegesi*, Rovigo 1953, pp. 196-203.

DRACMA. — v. *Dinero*.

DRAGÓN. — Con este término griego (*δράκων* de *δέρκομαι*, «mirada fija») tradujeron los Setenta, con propiedad, doce veces el hebreo *tannin*, cinco veces *kivejāthān*, dos veces *nāhās*, «serpiente»; y lo emplean otras ocho veces en su forma original (*Est.* 1, 1; 10, 3c [Vulg. 11, 6; 10, 7]; *Sab.* 16, 10; *Eclo.* 25, 15; *Dan.* 14, 22-27).

El Dragón es un monstruo marino o cetáceo

(*Gén.* 1, 21; *Sal.* 148, 7; *Job* 7, 12; *Is.* 27, 1) o una horrorosa serpiente (*Ex.* 7, 9-12; *Dt.* 32, 33; *Sal.* 71, 13), el cual unido alguna vez con *rahab*, «crueldad» (*Is.* 51, 9; *Job.* 26, 12 ss.), otro monstruo marino, es imagen de los poderes del mal o también de un especial enemigo político (Egipto: *Is.* 27, 1; *Ez.* 29, 3; 32, 2), o de fuerzas enemigas en general, adversas a los hombres e incontenibles (*Is.* 51, 9; *Jer.* 51, 34; *Job* 7, 12; *Sal.* 74, 13; 91, 13). Siendo creatura de Yavé (*Gén.* 1, 21; *Sal.* 104, 26) nunca aparece como enemigo directo de Dios, todo lo contrario de lo que ocurre con el dragón del *Ap.* 12, 20.

Ninguna afinidad tiene con los dragones del mito en Oriente, que o son personificaciones de fuerzas elementales de la naturaleza escondidas en el agua y que amenazan al hombre, como los *inn* y *ltn* del Ras Shamra, o personificaciones del caos primitivo, comunes en las concepciones dualistas del universo, contra las cuales

deben combatir los Dioses creadores (En-lil y Marduk de Babilonia, Horus de Egipto, Tešub jeteo). El dragón bíblico no toma parte en un drama de creación ni representa al caos. No es una realidad cosmogónica sino una pura metáfora.

En el *Ap.* el dragón representa a Satanás, enemigo capital del Cordero. En 12, 9 se le identifica con la «antigua serpiente» (cf. *Gén.* 3, 1-15). Como símbolo principal después del símbolo del Cordero, aparece en el punto culminante del libro: color de fuego, con siete cabezas (opuestas a los siete espíritus de Dios: *Ap.* 1, 4; 3, 1; 4, 5, 6) y diez cuernos (cf. *Dan.* 7, 7); es vencido en el cielo por el ejército Angélico; se enfrenta en la tierra con la Mujer (la Iglesia); pero ésta acaba por quedar victoriosa, y el dragón es derrotado (*Ap.* 13; 2, 2).

[A. R.]

BIBL. — A. ROMEO, en *Enc. Catt. Ital.*, IV. col. 1921-25 (con amplia bibliografía).

E

EBIONITAS (= pobres). — Son judíocristianos que se hicieron herejes después del año 70 desp. de J. C., y son conocidos también con los nombres de *Nazareos* u *Observantes* y *Sinmaquianos*. Empezaron por ser miembros de la primitiva comunidad cristiana que se formó en torno a Santiago el Menor, obispo de Jerusalén. En el momento del asedio de Jerusalén (70 desp. de J. C.) se dispersaron por la Transjordania; se reorganizaron luego en el s. II para luchar contra los gnósticos y marcionitas, acabando por fusionarse con los gnósticos elcasaitas, y ser completamente desechados hacia el 350 desp. de J. C. por los judíos y por los cristianos a quienes habían soñado unir a sí. Sólo sobrevivieron algunos elementos doctrinales por haberlos absorbido el Islam, que representa una combinación ebionita de Moisés y de Jesucristo.

Las fuentes para el estudio de los ebionitas, aparte las alusiones de los Padres y principalmente de San Epifanio, son esencialmente: el *Evangelio de los Ebionitas*, llamado también *Evangelio de los Hebreos* o de los *Doce Apóstoles*, que es una traducción griega amañada con añadiduras ebionitas del *Evangelio de los Nazareos*, targum arameo de Mt. griego en uso en la iglesia judíocristiana primitiva; la traducción griega del Antiguo Testamento por *Sinmaco*; y en fin, la *Predicación de Pedro*, que es una obra a todas luces ebionita y antiagnóstica, compuesta hacia el 160-190 desp. de J. C. con utilización de obras anteriores, pero notablemente retocada por los autores de las *Seudoclementinas* (s. III), *Recognitones* y *Homilias* (s. IV).

La doctrina cristológica de los ebionitas es adoptcionista: Cristo, nacido de María y de José, no es Hijo de Dios: hizo Hijo adoptivo de Dios y fué dotado de virtud divina en el momento del Bautismo. Cristo es el *Nuevo Moisés* que en su primera venida se ha mostrado humilde, pero vendrá gloriosamente a instaurar el reino milenarío; es el *Nuevo Adán*,

poseído del Espíritu de Dios y exento de pecado, como el primero, de quien los ebionitas niegan que pecara en el Edén. Es característica la postura adoptada por los ebionitas respecto de la Ley hebrea.

1.º Como base para las enseñanzas de Cristo, llegadas a los ebionitas en forma de doctrina secreta, empiezan por invalidar o suprimir como añadiduras o falsificaciones el culto sacrificial que debe ser sustituido por el bautismo de agua; los profetas hebreos, a excepción de los siete que unen a Cristo con Adán; las perícopes antropomórficas e inmorales.

2.º Afírmase que la Ley así purificada debe ser observada escrupulosamente, y con particular rigorismo la abstinencia de carne llevada hasta el vegetarianismo; la práctica de la pobreza, de la pureza y de las abluciones legales. [A. R.]

BIBL. — J. B. COLON, *Judeo Christians*, en *DBs*, IV, col. 1298-1315; H. J. SCHOEFS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübinga, 1949; *Ct. RB.* 57 (1950), 604-609.

ECCE HOMO. — Palabras que pronunció Pilato (*Jn.* 19, 5) al presentar a Cristo después de la flagelación, para suscitar la compasión mediante un compromiso cruel y poder así librar al acusado. Con ellas se denomina desde el siglo XVI la parte central de un arco de tres cuartos que actualmente monta sobre la *Vía Dolorosa*. El cuerpo septentrional está incluido en la basílica del *Ecce Homo*, construida en 1878, y el meridional se ha perdido, y sus materiales han sido utilizados para construcciones privadas.

Este arco fué considerado como puerta de entrada al Pretorio, desde donde Pilato presentó ante el pueblo a Cristo flagelado, mas los arqueólogos excluyen tal funcionalidad al adjudicarlo al s. II o al III desp. de J. C. e identificarlo con la puerta oriental de Elia Capitolina.

Si se acepta la localización del Pretorio de Pilato en la fortaleza Antonia, situada al norte del Templo, y de la cual se han hallado vesti-

gios en la puerta de doble arco y en el amplio patio empedrado o *litostratos* (cf. *Jn.* 19, 13), que se extendía por los fundamentos y proximidades del arco romano del *Ecce Homo*, este arco tiene el gran mérito de haber conservado a lo largo de los siglos con absoluta precisión el recuerdo del emplazamiento del proceso de Cristo (H. Vincent).

Pero ese mérito lo niegan los muchos (P. Benoit) que localizan el Pretorio de Pilato en el Palacio de Herodes, situado al noroeste de Jerusalén. [A. R.]

BIBL. — L. H. VINCENT, en *RB.* 42 (1933) 83-113; 43 (1937) 563-70; 59 (1952) 513-30; P. BENOIT, en *RB.* 59 (1952) 531-50.

ECLESIASTÉS. — Cuarto de los libros didácticos del Antiguo Testamento, entre los *Proverbios* y el *Cantar de los Cantares*. En la Biblia hebrea forma parte de los *kethûbbim*, «escritos», y es uno de los cinco *meghillôt*, «rollos-volumenes» (v. *Canon*), que se leía íntegramente en la fiesta de los *Tabernáculos* (v.). *Eclesiastés* es la traducción griega del término hebraico *qôheleth* (part. fem. — forma usada para los nombres de oficios o dignidades —, denominativo de *gâhâl*, «asamblea»). Significa «hombre de asamblea», y por tanto, *Eclesiastés* es lo mismo que el orador o el predicador por excelencia (J. Joüon, en *Biblica*, 2 [1920], 57 s.). El apelativo del autor (*Ecl.* 1, 1 s. 12, etc.) pasó al libro. «Este libro de doce capítulos, obra maestra filosófica de sátira, de ironía, de buen gusto y, por más que parezca o pueda decirse lo contrario, también en cuanto a religión y verdadera piedad» (Buzy), «es un conjunto de reflexiones en prosa entremezcladas en grupos de sentencias en versos», con un prólogo (1, 1-11) y un epílogo (12, 9-14).

He aquí su esquema (A. Vaccari):

1.^a Exposición: todo cuanto hay en la tierra es vanidad (1, 12-2, 26).

2.^a Exposición: vanidad de los esfuerzos del hombre por modificar la ineludible variedad de los acontecimientos (c. 3); grupo de sentencias sobre varias anomalías (4, 1-5, 8).

3.^a Exposición: vanidad de las riquezas (5, 9-6, 11); grupo de sentencias (7, 1-12) sobre los valores de la vida, paciencia y calma, ventajas de la sabiduría.

4.^a Exposición: impotencia de la virtud para asegurar la felicidad (7, 13-9, 10).

5.^a Exposición: vanidad de los esfuerzos por asegurar el buen éxito (9, 11-16; 10, 5-9); grupo de sentencias (9, 17-10, 4-9; 10, 10-11, 6).

6.^a Exposición: felicidad de la juventud, contrapuesta a los achaques de la vejez (11, 7-12, 7).

Siempre se le ha considerado, en mayor o menor escala, como manual del pesimismo: todo es inútil aquí en la tierra: trabajo, estudio, la misma sabiduría; es imposible ser feliz.

En realidad el *Eclesiastés* es un tratado de moral práctica en el que se dicta dónde es vano buscar la felicidad y dónde puede hallarse realmente.

Qôheleth es un perspicaz observador: la experiencia le ha enseñado que el trabajo del hombre está en afanarse por llegar a metas inaccesibles, y el principal obstáculo que le impide la felicidad es su dinamismo febril. En consecuencia él condena el esfuerzo, el exceso, aun cuando se trata de conseguir la sabiduría (*Ecl.* 2, 11, 15; cf. *De imit. Christi*, I, 1-2); de igual modo se expresa relativamente al placer y a las riquezas (*Ecl.* 4, 8; 5, 11); al trabajo (2, 25; 3, 9); al deseo de cambiar el curso de la Providencia o de los acontecimientos o de la sociedad, o de sobreponerse a las adversidades de los hombres; y lo mismo en cuanto a las preocupaciones varias que envenenan la vida terrestre, de suyo breve (7, 6 s.; 8, 16).

Hace resaltar la inutilidad de todo eso y el vacío que deja en el alma, para poner más en evidencia e inculcar más eficazmente el camino maestro del justo medio, único que conduce a la felicidad. El *Eclesiastés* enseña que la vida es buena, y que para ser feliz basta saber vivir, disfrutando con moderación y equilibrio de los bienes que Dios nos dispensa: en el trabajo, en la familia, en la sociedad.

Esta felicidad, a todos accesible, es un don de Dios (*Ecl.* 2, 24 s.; 3, 12 s.; 5, 17 ss.; 11, 7-10). «*Qôheleth* no es, pues, un pesimista, ya que cree en la felicidad y nos enseña los medios de alcanzarla (11, 1-6 ss.); no es un ateo, pues cree en Dios y en la Providencia (1, 4-11, 13; 3, 1-8, 11, 14, 17; 6, 2-10; etc.); no es un materialista, puesto que cree en la ultratumba y en la inmortalidad (3, 11; 8, 12; 9, 10; 12, 13); no es un determinista, puesto que de nosotros depende nuestra felicidad, como tantas otras cosas (4, 13; 7, 8); no es un egoísta, pues tiene el sentido de la justicia (2, 26; 3, 16; 8, 5 ss.); no es un escéptico, pues que alaba a la sabiduría (3, 10 ss.; 9, 16 ss.) y tiene una doctrina segura acerca de Dios y de la vida (3, 10-17; etcétera). Esta moral del justo medio no es mediana, vulgar, pueblerina; en efecto la eleva, la transforma e incorpora a ella en una moral sobrenatural el pensamiento constante de Dios que la domina y la penetra (3, 10-15; 5, 17 ss.; 7, 13 s. 18; 9, 7 etc.). No está menos impregnada de piedad que de buen gusto» (Buzy, p. 200).

Teniendo en cuenta el contexto citado y los contrastes empleados por el autor, queda explicado (Ecl. 3, 18-21) que parece negar la inmortalidad del alma y lo de ultratumba. «El Eclesiastés, que acerca del še-ol manifiesta el mismo concepto que los otros Libros sagrados del Antiguo Testamento (cf. 9, 5-10 y los pasajes antes citados), admite necesariamente que hay algo que sobrevive a la persona humana (*nefeš*) que fenece, al cuerpo que se disgrega. Esta persona y este cuerpo son aquí presentados realista y sarcásticamente en su fragilidad y según su destino moral en una de las frecuentes antítesis.

El hombre nace del mismo modo que los otros animales, y como ellos exhala también el último aliento (*ruah*). Al lado de ellos parece uno de tantos animales. De ahí la conclusión (3, 22) con que invita a gozar de la vida, que es un don de Dios, sin fijar la mirada en lo de ultratumba. El pensamiento de Dios como dador de la vida es fuente de felicidad: la mirada en las tinieblas del še-ol, fuente de inútil y peligrosa turbación» (*Enc. cat. It.*). Por razón del género literario, el Eclesiastés se asemeja «a ese género de filosofía desmenuzada conocido con el título de *Pensamientos* incluso entre los filósofos profanos, antiguos y modernos» (Vaccari).

La exposición se completa de vez en cuando con las máximas características (*mešālīm*) que se encuentran también en los *Proverbios* y en el *Eclesiástico*.

No cabe dudar de la inspiración y de la canonicidad del Eclesiastés. La negación de Teodoro de Mopsuestia (PG 66, 697) fué condenada por el Concilio de Constantinopla (L. Piro, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mops.*, Roma 1913, p. 159 ss.). Su autor es un docto escritor judío (Ecl. 4, 17; 8, 10), que escribió entre el 332 y la persecución de Antíoco Epífanes (175-64 a. de J. C.), probablemente hacia el 200 a. de J. C., antes que el *Eclesiástico* (contra N. Peters, en *BZ.* 1 [1913], 47-54. 129-50), como lo exigen los aramaismos, la decadencia de la sintaxis, «vocablos o construcciones de una época bastante avanzada que forman como la transición entre el hebreo clásico y el del Talmud» (Vaccari).

El autor se llama hijo de David y Rey de Jerusalén (Ecl. 1, 1 s. 12. 16; etc., por lo que hasta el s. XIX judíos y cristianos lo identificaron con Salomón — entre los cuales, los más recientes son Fillión y E. Philippe, en *DB.* II, col. 1539-41). Pero eso no pasa de ser uno de tantos casos de pseudoepigrafía, cosa corriente en este género literario con el fin de dar mayor

importancia al escrito. Y tal vez sería mejor decir que se trata de «un simple expediente de metáfora o de comunicación retórica». En cuanto al «título de rey puede ser un título académico lo mismo que el nombre Qoheleth» (Vaccari).

La deploración de la tiranía regia y de las opresiones de los súbditos, frecuentes en el Eclesiastés (3, 16; 4, 1; 5, 7; 10, 5 ss.; etc.), así como otras alusiones históricas (12, 13), no son aplicables a la persona, al reino ni al tiempo de Salomón.

La tendencia a seccionar, propia de la crítica literaria, sin tener cuenta de su género particular, ha tratado de despedazar también este típico librito en varias partes, multiplicando los autores. A C. Sigfried (1898), han seguido A. H. Mc Neile (1904), G. A. Barton (1908), E. Pöschel (1912) y D. Buzy (p. 193-7). A Qoheleth se le atribuye la mayor parte de los 12 capítulos con la tesis fundamental. Fuera de esto, aparecen por fracciones de breves sentencias «el epilogoista», un «epiadoso» o «hásid» y un «sabio». A este último le atribuyen algunos grupos principales de sentencias: 4, 9-12; 4, 17-5, 8; 7, 1-12. 19-22...

Semejante multiplicidad de autores no desvirtúa el carácter divino del libro, siempre que se les considere como inspirados. Pero los argumentos están muy lejos de ser probables. Es innegable que el estilo de las diferentes partes es idéntico. El uso de la tercera persona en algunos fragmentos atribuidos al epilogoista podría confirmar la pseudoepigrafía o revelar el expediente retórico. La falta de conexión lógica entre las diferentes perícopes, las imperfecciones y diversas antinomias aparentes se explican satisfactoriamente por el género especial de composición del Eclesiastés, por el desarrollo del tema central mediante fuertes antítesis que preceden a la tesis y la ponen de relieve. En esto están casi unánimes los católicos (A. Condomin, A. Vaccari, A. Miller, A. Allgeier, etc.) y muchísimos acatólicos (E. Sellin, D. Eissfeldt, K. Galling, etc.) (*Enc. Cat. It.*).

El texto hebreo está bien conservado. «La versión griega de los Setenta es literal, e incluso servil, según el estilo del traductor Aquila, a quien erróneamente le atribuyeron algunos (cf. E. Klostermann, *De libri Koheleth versione Alexandrina*. Kiel 1892). San Jerónimo, en su comentario al Eclesiastés (PL 23) corrigió, conformándola con el hebreo, la antigua versión latina derivada de la precedente. En el 397 tradujo el Eclesiastés directamente del hebreo en un solo día, y ésta es la versión que tenemos en la Vulgata» (A. Vaccari). [F. S.]

BIBL. — Véase F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 37-40; A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, pp. 269-82; D. BUZY, en *Ste. Bible* (ed. Pirot, 6), París 1946, pp. 191-280.

ECLESIÁSTICO. — Es el más extenso y el más rico en enseñanzas entre los libros didácticos o sapienciales (v.) del Antiguo Testamento, casi equivalente a un tratado de moral para todos los estados y todas las circunstancias de la vida (San Agustín, PL 34, 948; San Jerónimo, PL 25, 545).

En la Iglesia latina tuvo ya el título de *Eclesiástico* desde los primeros tiempos (San Cipriano, PL 4, 696. 729), por haber sido el más empleado en la liturgia, después de los Salmos, y en la preparación de los catecúmenos, como catecismo oficial de ellos (Rufino, PL 21, 374). Los manuscritos griegos le dan el título de *Sabiduría de Sirac* o *Jesús* hijo de Sirac, del nombre del autor. Y los modernos gustan de citarlo por el simple patronímico (*Sirácides*). En el texto original (cf. San Jerónimo, PL 28, 1242; y citas rabínicas) el título era: *Proverbios* (mešālīm) del hijo de Sirac (cf. texto hebreo 50, 27).

El *Eclesiástico* toma de la sabiduría el argumento y la división. Distínguense en él diez partes, todas las cuales comienzan por un elogio de la sabiduría o por un himno a Dios en cuanto que es autor de toda sabiduría. Al fin vienen dos breves apéndices.

I. Elogio de la sabiduría. Deberes para con Dios, para con los padres, para con el prójimo: humildad y mansedumbre, compasión para con los desgraciados (cc. 1-4, 10).

II. Elogio de la sabiduría. Sinceridad y franqueza, contra la presunción, amistades (4, 11-6, 17).

III. Invitación a la práctica de la sabiduría. Contra la ambición. Contacto con varias clases de personas. Deberes de los gobernantes; de los ricos. No fiarse de las riquezas sino de Dios. Personas de quienes hay que guardarse. Contra la avaricia (6, 18-14, 19).

IV. Frutos de la sabiduría. El pecado viene del libre albedrío, no de Dios; y nunca queda sin castigo (14, 20-16, 23).

V. Himno a Dios en cuanto creador. Generosidad y previsión. Frenar las pasiones y hacer buen uso de la lengua: continencia del alma, disciplina de la boca (16, 24-23, 27).

VI. Himno de la sabiduría. Tres cosas amables y tres odiosas, tres temibles y dos peligrosas. Sobre las mujeres buenas y malas. Empréstitos, dones y fianzas. Educación de los hijos; salud y vicios que la minan; templan-

za; conversación y mesa. Temor de Dios; providencia divina (24, 1-33, 17).

VII. Invitación a escuchar. Modo de tratar a los siervos. Supersticiones: buena y mala religión. Oración por el triunfo de la religión de Israel (33, 18-36, 22).

VIII. Elección de lo mejor: mujer, amigo, consejero. Cuidado de la salud: modo de portarse en las enfermedades y respeto de los muertos. La confesión más noble: el estudio de la sabiduría (36, 23-39, 11).

IX. Himno a Dios en cuanto creador, que todo lo dispone óptimamente para bien de los justos, para castigo de los malos. Desdicha de la vida humana, sobre todo para los impíos. La vergüenza: una buena y otra mala. Las maravillas de la creación: otro himno (39, 12-43, 37).

X. Himno de alabanza a los patriarcas, que vivieron según la sabiduría que Dios les comunicó, desde Adán hasta Simón, hijo de Onías, sumo sacerdote en el tiempo del autor (44-50).

1.^a Apéndice (51, 1-12): Himno de acción de gracias a Dios por haber obtenido la liberación de muchos y graves males.

2.^a Apéndice (51, 13-30): Canto alfabético en que el autor describe los cuidados puestos por él en el estudio de la Sabiduría, e invita a imitarlo» (A. Vaccari).

Entre los dos apéndices el manuscrito hebreo B intercala un salmo semejante al 136 [135]. Como antiguo que es, no es creación del mismo autor, sino que ha sido tomado del uso litúrgico.

El *Eclesiástico* fué traducido al griego por el nieto del autor, que antepuso un prólogo «importante, no sólo porque nos facilita las fechas de la composición y de la traducción del *Eclesiástico*, sino además porque nos muestra cómo en el s. II a. de J. C. ya se distinguían entre los hebreos en los libros sagrados del Antiguo Testamento los tres órdenes que luego llegaron a ser tradicionales: ley (Pentateuco), profetas y escritos; y cómo todos esos órdenes habían sido traducidos, al menos en parte considerable, al griego» (A. Vaccari).

Al fin de la 10.^a parte (50-29), el autor nos da su nombre: Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirac («Sirmeón» en el hebreo, *ibid.*, es una glosa).

Jesús era natural de Jerusalén (como lo precisa el nieto: 50, 27 griego); allí vivió largo tiempo y allí redactó el libro hacia el final de su vida. Era piadoso (cf. 50, 5 ss.; 51, 4), de una fe profunda, constante en el estudio de los libros sagrados desde su infancia (prólogo: 38, 24), diligente en la adquisición de la sabiduría (51, 13-30). Adquirió grande experiencia de los

hombres y de las cosas (34, 11; 51, 13) en sus largos viajes. En medio de la maldad humana, Dios le libró de los peligros (51, 2-12).

Su ardiente celo por la religión le impulsó a comunicar su doctrina a los otros (24, 30, 40). Abre una escuela en Jerusalén, donde congrega (51, 23, 29) la juventud aristocrática, a la que enseña el culto de Dios, las tradiciones, la Ley, los caminos de la Sabiduría. Todo esto muestra en Jesús «el perfecto dominio del hebreo, el profundo dominio de la literatura sagrada, la amplitud de miras, el sentido realista de la vida, el tono autoritario de su enseñanza, y sobre todo la multiplicidad de las materias tratadas con la luz de la revelación y de la experiencia, con el fin de dar a los jóvenes la educación civil y moral necesaria para bien vivir y agradecer a Dios» (C. Spicq).

Hay dos datos que nos permiten precisar el tiempo en que vivió el autor.

a) En el capítulo 50 retrata al sumo sacerdote Simeón, hijo de Onías, «con tales colores, que muestra a las claras haberle visto con sus propios ojos y haberlo admirado en el ejercicio de las funciones sagradas. De los dos pontífices que llevaron ese nombre, el primero falleció hacia el 300 a. de J. C., el segundo un siglo más tarde (218-198 a. de J. C.)» (A. Vaccari). Los vv. 50, 1-5 son aplicables casi exclusivamente al pontificado del segundo.

b) Efectivamente: el nieto dice en el prólogo que fué a Egipto el año 38 del reino de Tolomeo Evergetes, o sea Tolomeo II (170-116), y por consiguiente comenzó la traducción poco después del 132 a. de J. C.

Vivió, pues, el abuelo a la distancia de dos generaciones, y probablemente hacia el 180 fué cuando Jesús (Sirácides) terminó su libro.

Escribió en lengua hebrea, y fué haciéndolo poco a poco, según las circunstancias. Fué su intento preservar a sus correligionarios, especialmente a los de la Diáspora, del influjo del helenismo, manteniéndose fieles a la alianza del Sinaí, ya que ellos forman el nuevo Israel, heredero de la teocracia mosaica (50, 13 s., griego) cuyo cometido es el iluminar a las gentes, que también pueden participar de la Sabiduría (= la verdadera religión, sagrado depósito de Israel), si se adhieren al yaveísmo (cf. 17, 1-17; 24; 36, 1-17; etc.).

El hijo de Sirac medita y reproduce toda la revelación precedente exponiéndola en su género literario, juntamente con los dictámenes de la razón. «Yayé, que gobierna con sabiduría al universo (39, 12-40, 17), escudriña las conciencias (42, 18 s.), discierne a sus adoradores (16,

16-23), los ayuda para que permanezcan fieles (2, 17 s.; 22, 27-33; etc.).

»El temor de Dios atrae las bendiciones celestiales (23, 1; 40, 26). No hay que dejarse influenciar por el prestigio de los malos (4, 17 s.; 7, 14 s.), para buscar su amistad (9, 16). Dios perdona a los extraviados que hacen penitencia (17, 24 ss.; 18, 23), pero castigará a los malos y recibirá gloria en defender a su pueblo (35, 19-36, 17)» (C. Spicq).

La exposición doctrinal llega a su cumbre en el c. 24. En él se presenta a la sabiduría como una realidad que ha estado siempre con Dios, creador y supremo legislador, y que Dios ha comunicado a Israel: una realidad concreta que habla, cual si fuese una persona, y a la que nunca se ha atribuido una existencia personal, efectivamente distinta e independiente de Dios.

Trátase de una providencia práctica de un atributo divino (*Prov.* 8; *Sab.* 7). Después de la venida de Cristo, Verbo eterno (*Jn.* 1, 1-14; cf. *Col.* 1, 15 ss.), era fácil reconocerlo en la descripción de la Sabiduría eterna, en sentido pleno (plenior). Y brotó espontáneamente la aplicación, en sentido espiritual alegórico, a la Sma. Virgen, «asiento de la sabiduría», de todo cuanto se dice de la sabiduría, que es comunicada a todos los hombres.

»El texto original que vió San Jerónimo (*PL.* 28, 1242) y que no raras veces citan escritores de la edad media, estaba perdido desde hacia unos cuantos siglos, hasta que entre el 1896 y el 1900 se hallaron cerca de dos terceras partes de él en lo secreto (genizah) de una antigua sinagoga de El Cairo. En 1930 hallóse un nuevo folio con los cc. 32, 16-33, 32; 34, 1 entre los manuscritos de la colección E. Adler, en Nueva York, en la biblioteca del seminario teológico judío.

»Con esto hemos podido tener nuevamente las tres quintas partes del texto hebreo: 40 cc. entre 51, 1.090 versos entre 1.616 de la versión griega. La edición completa de las partes halladas se ha llevado a efecto bajo la dirección de M. S. Segal, *Liber Sapientiae filii Sirac*, Jerusalén 1933.

»El texto hebreo que condenan tales manuscritos es bastante menos satisfactorio que el de los otros libros sagrados. Copistas y editores se permitieron con el Eclesiástico mayor libertad o negligencia que con las Escrituras del canon hebreo. Por eso también tienen en este caso más valor que de ordinario las dos versiones independientes, la griega y la siríaca, especialmente la primera» (A. Vaccari).

Ésta (códice Vaticano B) en general traslada felizmente el hebreo, de un texto de forma ex-

celente. En la Vulgata se conserva la antigua versión latina, que ni siquiera fué retocada por San Jerónimo. Fué preparada sobre un códice griego (ms. 248 y pocos afines) bastante interpolado, y posteriormente recibió algunas añadiduras, duplicados, glosas. Mas con las oportunas correcciones, para lo cual servirán de ayuda las citas de los Padres, no es raro que ofrezca lecciones excelentes (A. Vaccari).

El Nuevo Testamento no cita explícitamente al Eclesiástico, pero hace a él notables alusiones: Mt. 11, 25-30 = *Eclo.* 51, 13 ss.; *Cor.* 15, 8 ss. = *Eclo.* 33, 16 s.; etc. (C. Spicq).

El mismo Sirácides se presenta como profeta inspirado (24, 33; 39, 12; etc.). En el prólogo se sitúa al lado de los otros libros sagrados. Para lo que atañe a las dudas que surgieron en el s. IV en las iglesias que estaban más en contacto con los judíos (San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Jerónimo) acerca de la canonicidad del Eclesiástico, por no figurar en el canon judío, si bien tales dudas se desvanecieron pronto, v. *Canon*. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 40-45; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, V, pp. 177-80; C. SPICQ, *L'Ecclesiastique (La Ste. Bible, ed. Pirot, 6)*, Paris 1946, pp. 531, 56; * J. ENCISO, *Como clonoma y bálsamo aremático*. (Ecc. 1946. 282).

ÉCOLE Biblique. — Primer centro católico para el estudio científico de la Sagrada Escritura, fundado en 1890 en Jerusalén, junto a las ruinas de la antigua basílica de San Esteban, por el piadoso y gran dominico P. M. J. Lagrange (1855-1938), siguiendo sugerencias de León XIII.

El 15 de noviembre de 1890 se dió comienzo a los cursos de exégesis, introducción, y de todas las materias auxiliares (lenguas, historia, geografía, arqueología, etc.), indispensables para interpretar la Biblia.

Lagrange fué el alma, el infatigable y genial propulsor de la Escuela, que dió acogida a alumnos de todas las órdenes religiosas, sacerdotes y laicos sin distinción de nacionalidad. La Escuela tuvo inmediatamente una grande y preciosa biblioteca y un museo arqueológico enriquecido con los frutos de los importantes descubrimientos realizados. En 1892 la Escuela inició la publicación de la *Revue Biblique*, la más importante en la materia, al menos durante largo tiempo; en 1902 la gran colección exegética *Etudes Bibliques*, excelente traducción de los textos originales críticamente reconstituidos, comentario católico adecuado, con especial aplicación de la crítica literaria, empleando los resultados y el método de las investigaciones científicas (cf. RB, 9, 1900, 4, 4-22). La Escuela dirigió exploraciones científicas en Pa-

lestina, Siria, Mesopotamia y Egipto. *L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, queriendo establecer en Jerusalén una escuela propia de arqueología, se la encomendó en 1920 a l'Ecole Biblique, lo que supone un alto reconocimiento de la seriedad de los estudios y del valor de su contribución en este campo.

L'Ecole Biblique ha respondido plenamente a su misión; ha servido de fermento para el renacimiento de la exégesis católica para adecuarse a los actuales progresos científicos, mediante la formación de excelentes exegetas y de especialistas en las diferentes ramas; mediante la *Revue Biblique* y otras publicaciones, notables por su volumen e indiscutible valor (cf. los volúmenes de Lagrange, de los PP. Dhorme, Allo, Abel, Vincent, Jaussen, Savignac, etc.).

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, 50; C. SPICQ, en *DBs.* II, col. 451-57; F. BRAUN, *L'oeuvre du P. Lagrange*, Friburgo, 1943 (trad. al it., pero sin la copiosa bibliografía de los escritos del P. Lagrange, Brescia 1949).

EDÉN. — v. *Paraíso terreno*.

EDOM. — Edom, el héroe de los edomitas, es el mismo Esaú, hermano de Jacob. Por consiguiente, los edomitas son los más afines a los hebreos en el parentesco: *Gén.* 25, 29 s.; *Mal.* 1, 1 s. Conquistaron al oeste del mar Muerto el territorio ocupado por los *forreos* (*Dt.* 2, 12-22) (v.).

Los antiguos edomitas, en su mayor parte nómadas, por los años de 1300 a. de J. C. hacen presión sobre la frontera de Egipto y la cruzan para dar pingües pastos a sus ganados. Son los Aduma de los documentos egipcios. Los papiros Harris (hacia el 1200 a. de J. C.) hablan de los Sa'sira, que son los Bené-Se'ir (= Edomitas) de la Biblia, la cual insiste en el hecho de que tomaron asiento en la región o montaña de Se'ir (*Gén.* 32, 4; 36, 8; *Ez.* 25, 8; etc.), hasta el golfo Elanítico, con las dos ciudades costeras Elat y Asiongaber (*Dt.* 2, 8; *I Re.* 9, 26). Las cartas de El-Amarna confirman tal posición geográfica situando al país de Se'ir en el sur de Palestina. En *Dt.* 1, 2-44 Se'ir está relacionado con Cadés. Los hebreos, dirigidos por Moisés, hubieron de caminar siguiendo la depresión del Arabá, desde Elath hasta Funon y más allá, ante la imposibilidad de atravesar el país de Edom (*Dt.* 2; *Núm.* 21, 4). Los edomitas fueron de los más feroces enemigos de Israel. Ya en tiempo de Moisés un rey de Edom niega a los israelitas el paso a través de su territorio (*Núm.* 20, 14-28; *Jue.* 11, 7). David somete a Edom y nombra representantes

suyos para gobernarlo (II Sam. 8, 13 ss.). Hada, edomita de sangre real, lucha contra Salomón (I Re. 11, 1-44 ss.). Reinando Joram en Judá (851-844) recobran su independencia (II Re. 8, 20), pero vuelven a ser derrotados por Amasías, que se adueña de Sela' (= roca: Piedra), donde precipitó a millares de prisioneros desde lo alto de una roca (II Re. 14, 7). Lo mismo que Moab y los filisteos, también Edom figura frecuentemente en los anales de los asirios (= Udimu), en los que desde Adadnirari hasta Asurbanipal se mencionan tres reyes de Edom: Qaušmalaka, Malikrammu, Qaušgabri, tributarios de Asiria. Qauš = Qoš es el nombre de una divinidad edomita. En tiempos de Ezequiel, los edomitas renuevan sus hostilidades contra Judá (II Re. 24, 2; Jer. 27, 1-11). Manifiestan su odio durante la destrucción de Jerusalén y después (587), y en ella toman parte activa (Abd. 11). Por eso los castiga el Señor según su merecido: cf. las profecías contra Edom: Is. 34, 5-17; Jer. 49, 7-22; Ez. 25, 12 ss.; 35; Abdias. En los comienzos del s. v se lanzaron los árabes sobre Edom, y lo castigaron con terribles destrucciones (Mal. 1, 1-4). Al efectuarse la deportación de Judá, Edom se extiende hacia el norte, hasta Bethsur, 27 Km. de Jerusalén. En el período grecorromano esta región recibirá el nombre de Idumea (helenización del hebreo 'Edom), que para los griegos significará el sur de Palestina.

Los mismos judíos fueron los instrumentos de la venganza divina (cf. Ez. 25, 14; Abd. 17 ss.). Juan Hircano conquistó a Idumea y forzó a sus últimos habitantes a fusionarse con Israel (I Mac. 5, 65; II Mac. 10, 16). [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1933, pp. 281-285; F. SPADAFORA, *Ezequiel*, 2.ª ed., Torino 1951, pp. 201 s. 261-64.

EFA. — v. Medidas.

EFESIOS (Epístola a los). — Pertenece, juntamente con Col., Flp. y Film., al grupo de la cautividad romana de San Pablo (61-63); v. Colosenses.

Las relaciones entre San Pablo y los efesios tuvieron principio hacia finales del segundo viaje apostólico, probablemente en el año 52, pero no duraron más que un brevísimo tiempo (Act. 18, 19 ss.). Poco después aparece allí el alejandrino Apolo, cuya instrucción religiosa en el cristianismo completarán los dos cónyuges Aquila y Priscila, hechura de Pablo en lo que se refiere a la vida espiritual. Apolo sirvió de preparación al mensaje de Pablo, quien efectivamente realizó allí un magnífico apostolado

por los años 54-56, al que acompañaron terribles pruebas de diversos géneros y muchas tribulaciones (cf. Act. 19-20, 1; I Cor. 16, 8 s.; II Cor. 1, 8).

A causa del tumulto provocado por el platero Demetrio, el Apóstol se vio forzado a abandonar la ciudad, por la que tanto había trabajado y sufrido. Pero dejaba a su partida una comunidad cristiana bastante numerosa y pujante; y bien está que añadamos que también muy afectuosa y agradecida, como lo prueba la entrevista que tuvo lugar en Mileto con los presbíteros de Efeso (Act. 20, 16-38) cuando estaba dando los últimos pasos del tercer viaje apostólico. Después de la liberación del primer cautiverio romano volvió a ver esta ciudad, contra lo que él presentía, como se echa de ver por la epístola a Timoteo, a quien había encargado el cuidado de la iglesia efesina.

Pero ¿es que la Epístola a los Efesios estaba destinada directamente a los habitantes de Efeso? Y en caso afirmativo ¿iba para ellos exclusivamente? Son dos cuestiones que más de una vez ha planteado la crítica moderna, católica y acatólica, y que todavía está sin resolver.

a) Muchos escritores modernos, siguiendo a Harnack, afirman ser una misma nuestra epístola y la dirigida a los de Laodicea, de la que se habla en Col. 4, 16; y habiendo caído en olvido el nombre de Laodicea, en virtud de una especie de *damnatio memoriae*, a causa de lo que se lee en Ap. 3, 14-19, ocupó su puesto Efeso, capital de la provincia romana de Asia y metrópoli eclesiástica de la misma región. Sólo Marción, que como hereje se hallaba fuera de la comunión eclesiástica, conservó el testimonio original. Es una pura hipótesis.

b) T. Beza (desde el año 1598) propuso la idea de que esta epístola era una especie de carta «circular» para todas las iglesias de Asia. Esta conjetura ha tenido y tiene muchos partidarios entre exegetas de tendencias opuestas que tratan de avalarla y sostenerla de varias formas y con nuevos argumentos. Ya desde su origen la epístola llevó escrito el nombre de la metrópoli del Asia, de acuerdo con su rango y con la función que desempeñaba como centro de toda aquella región.

No puede establecerse con certeza la ocasión próxima de esta epístola «encíclica». Tal vez nos autorice el examen interno y el libro de los Actos (cf. 20, 28 ss.) a pesar que con ella se propusiera el Apóstol inmunizar a los fieles contra posibles infiltraciones perniciosas y contra deletéreas infiltraciones judías o judaizantes (v. Colosenses). Por su profundidad e incluso

por su lirismo, el contenido es de lo más profundo que se lee no sólo en la literatura paulina sino en toda la Escritura. Desde el punto de vista ideológico, corre parejas con *Col.*, de la que reproduce literalmente la mitad o cerca de ella. Esta epístola ha sido definida por Pirot como la epístola de la unión y de la unidad: los cristianos, cualquiera que sea su origen o su nacionalidad, no forman más que una Iglesia, prolongación y complemento de Cristo en el tiempo y en el espacio (*Initiation biblique*, París 1949, p. 146 s.).

Veamos ahora un breve análisis doctrinal muy esquemático:

Las dos partes, dogmática y parenética, en que se divide la epístola, están separadas por la doxología del c. 3, 20 s. Tiene un breve exordio (1, 1 s.) y está cerrada con un epílogo también breve (6, 21-24).

a) La parte dogmática (1, 3-3, 21) es como un himno que celebra con entusiasmo los grandiosos beneficios de la redención de la humanidad, provenientes del corazón del Padre celestial, que ya antes de la misma creación nos eligió y predestinó para ser hijos suyos, por mediación de su Hijo amado. Este designio de Dios fué realizado en el tiempo por Cristo, que nos rescató con su sangre, librándonos del pecado, y nos reveló el sublime misterio de la bondad de Dios, que consiste en coadunar todo en Jesucristo. El resultado es que, tanto los judíos que tenían las promesas, como los gentiles que han creído en el Evangelio, únense todos en Dios, por Cristo y en Cristo, para formar el nuevo pueblo de Dios (1, 3-14). Pablo ruega a Dios sin interrupción para que los fieles entiendan cada vez más perfectamente el misterio de la «economía» de la salvación, y sobre todo la omnipotencia de Dios que resucitó a Cristo y lo constituyó en Cabeza de la Iglesia (1, 15-23). Todos se congregan en una admirable unidad en el gremio de esta Iglesia: toda división quedó abolida por el sacrificio de Cristo. La Iglesia es como una espléndida casa fundada sobre Cristo y sobre la doctrina apostólica (2, 1-22). Pablo tiene conciencia de ser (por elección divina) el ministro de este misterio, el destinado a anunciar a los gentiles la universalidad de la salvación en Jesucristo. Por eso ruega a Dios a fin de que los fieles puedan entender el inmenso amor de Jesucristo. Ruega también para que todos ellos se vean llenos de ciencia y caridad, y sean fuertes en la fe (3, 1-21).

b) En la segunda parte, «moral» o parenética, exhorta el Apóstol a los cristianos a la unión en la paz y en el amor hasta llegar a

constituir entre todos un solo cuerpo, animado del mismo espíritu, cuyos miembros aspiren a la unidad (4, 1-16).

Descendiendo a recomendaciones particulares, insiste en que los fieles eviten los repugnantes vicios de la gentilidad, siguiendo la magnífica vocación cristiana en la virtud y en la santidad (4, 17-5, 20). Recuerda e inculca de un modo particularísimo los deberes sociales. No se dirige en esto a todos, sino solamente a los cónyuges, a los hijos, y a los padres, a los señores y a los esclavos (5, 21-6, 9). Que todos se revistan de la armadura facilitada por Dios para combatir estrenuamente en las santas batallas de la fe (6, 10-20).

Por esta exposición sumaria puede entreverse con cuánta razón ha sido llamada esta epístola «la epístola de la Iglesia».

Según L. Cerfaux, el término «misterio» es como la característica de las epístolas del cautiverio, y determina el vocabulario que les es peculiar. El mensaje cristiano de la salvación se llamará en lo sucesivo el misterio de Dios (genitivo subjetivo) o el misterio de Cristo (genitivo objetivo). Un conocimiento más profundo del plan divino, infinitamente sabio, justifica este término de misterio. Pero al mismo tiempo en que la inteligencia contempla el plan divino, lo admira y lo penetra, el conocimiento de Cristo se hace más profundo, como Autor y causa de dicho misterio. Así la cristología se enriquece con nuevas fórmulas (*Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, París 1951, p. 304).

La autenticidad paulina de *Ef.* ha sido admitida pacíficamente desde la más remota antigüedad hasta el siglo pasado. No existen serios motivos para ponerla en duda, sobre todo si se tiene en cuenta que el autor dice expresamente que es Pablo (1, 1; 3, 1-3, etc.); y hecho un examen interno, nada aparece que no pueda ser tenido como paulino. A ella hacen ya alusión Clemente Romano, Ignacio; y después de Policarpo, muchísimas veces es citada incluso por los herejes, como Marción, Basilides y Valentin.

Hay mucha semejanza entre *Col.* y *Ef.*, lo cual es muy comprensible si se piensa en los destinatarios de las epístolas y en el momento histórico y síquico de Pablo. Y no por eso se desestiman las sensibles diferencias que median entre las dos epístolas. [G. T.]

BIRL. — P. MÉDÉBIELLE, en *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 12). París 1938 [1946], pp. 9-74; HÖPFL-GUTMETZGER, *Int. spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 407-416; CH. MASSON, *L'ép. aux Ephés.*, (comm. du N. T., 1X), Neuchâtel 1953, pp. 133-228; * M. DE LOS RÍOS, *División y breve comentario de Ef. 1, 3-14*, en *EstB.* (1933) 83-84. (1934) 184-194.

EFOD. — Transcripción del término hebreo que la Vulgata vierte en «superhumerales» (20 veces), «aphod» (18 veces) y «stola». Hay que distinguir entre efod-vestido y efod-oráculo. El primero es una vestidura litúrgica; probablemente se trataba de una simple faja de lino (hebr. *bad*: I Sam. 2, 18-28; 14, 3; 22, 18; I Par. 15, 27), análoga a la que llevaban los sacerdotes y dignatarios egipcios (así como también los sacerdotes asirios tienen el Kitû, «lino»). El mismo David se revistió de efod cuando se trasladó el arca de la casa de Obededón a la era de Ornan el Jebuseo (II Sam. 6, 14).

Aún hoy en las peregrinaciones a la Meca practican los musulmanes ciertas ceremonias vestidos rudimentariamente con dos piecitas de lino o de algodón, una de las cuales ciñe la cintura, y la otra se echa sobre las espaldas. En el sarcófago pintado de Haghiá Triada en Creta, unos hombres que toman parte en una ceremonia sagrada llevan un vestido peludo, atado a la cintura, en tanto que el busto queda desnudo. Un semivestido del mismo género se halla igualmente en algunos monumentos caldeos, como por ejemplo en una moneda de oro del rey Ur-Nina, conservada en el Museo del Louvre.

El efod-oráculo está descrito en Ex. 28. Es parte del vestido del Sumo Sacerdote: «Lo hará de oro e hilo torzal de lino, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, artísticamente entretejidos» (Ex. 28, 6).

No tiene nada de común con la faja de lino antes descrita y parece ser un corsé que se asegura con un cinturón y con tirantes. Unido a él va el hošen, tal vez una especie de bolsa rectangular hecha de tela adornada con láminas de oro y doce piedras preciosas en representación de las tribus de Israel. La bolsa contenía los Urim y los Tummim, objetos para consultar al Señor (I Sam. 14, 41 ss.).

Todo cuanto se dice en Jue. 8, 26 s. del efod de Gedeón muestra que el efod era entonces un objeto de culto extraordinariamente rico. Gedeón empleó en él todos o al menos una buena parte de los 1700 siclos de oro (como unos 20 Kg.). El efod-oráculo tomaba su nombre del anterior; pero en los tiempos de Saúl y de David tenía una forma que en poco se diferenciaba de un simple vestido (I Sam. 2, 28; 14, 3-18; 22, 18; 23, 6-9; 30, 7). La bolsa para los sorteos tal vez fuera un tanto mayor, y el sacerdote podía colgarla al cuello o colocarla delante de sí para las consultas.

En el santuario de Nob (I Sam. 21, 10; cf. 31, 10), halláase colocada detrás del efod la espada de Goliath, despojo del vencido, uso cono-

cido entre los árabes (Welhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 112) y entre los espartanos (Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, *Scripta moralia*, ed. Didot, I, París 1839, p. 275, n. 18).

[F. V. — F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I. París 1922, pp. 213, 336 s.; W. F. ALBRIGHT, en *BASOR*, 83 (1941) 39 ss.; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, II, París 1953, p. 421 s.

Efraim. — Segundo hijo de José (Gén. 42, 52; 46, 20-27). Fué adoptado con su hermano Manasés por Jacob, que en la bendición lo prefirió al primogénito (Gén. 48, 14 ss.). Los descendientes de Efraim (a quienes vió José hasta la tercera generación: Gén. 50, 22) están catalogados en Núm. 26, 35 ss. cuyo texto es poco seguro críticamente. Constituyen la tribu de Efraim, que es la más importante, después de la de Judá, en la historia de Israel, y muy pronto se disputó el predominio con Judá. En el Sinaí contaba con 40.500 miembros (Núm. 1, 33; 2, 19); en los campos de Moab, unos 38 años después, con 32.500 (Núm. 26, 37). En el desierto acampaba al lado de la tienda sagrada y en las marchas seguía inmediatamente al arca (Núm. 2, 18). En la distribución de Palestina le tocó la fértil y bella (Gén. 49, 22; Dt. 33, 12-16) región central: entre Dan-Benjamín al sur, y Manasés al norte; entre el Mediterráneo y el Jordán (Jos. 16, 2 ss.; I Par. 7, 28 s.). «Los montes de Efraim» (Jos. 17, 15; Jue. 2, 9, etc.), llamados también «montes de Israel», por oposición a los «montes de Judá», se extendían desde la llanura de Esdrelón hasta los montes de Jerusalén.

Semejante posición indujo a Efraim a sostener numerosas batallas con los cananeos (Jos. 17, 14 ss.), a los cuales quitó todas las ciudades, menos Gazer (Jos. 16, 10; Jue. 1, 29). Dado su temperamento orgulloso y belicoso, tomó parte en las guerras de las otras tribus contra los enemigos; con Aod contra los moabitas; con Débora y con Gedeón contra los madianitas (Jue. 3, 27; 5, 14; 7, 24); y se daba por ofendida cuando se prescindía de su ayuda, como sucedió con Gedeón (Jue. 8, 1 ss.) y con Jefté, tan poco diplomático, que sofocó sangrientamente el altercado (*ibid.* 12).

A Efraim pertenecían Josué y los libertadores Thola (Jue. 10, 1) y Abdón (12, 13). En el episodio del altar erigido por los rubenitas (Jos. 22, 9-44), Efraim se declaró protector de la unidad religiosa de Israel. Después de la muerte de Saúl se mantuvo fiel a Isbaal (Išbošeth: II Sam. 2, 9 s.); y se pasó a David cuando dieron muerte a aquél (II Sam. 5, 1). Pero los celos con Judá no estaban más que adormecidos, y al

morir Salomón, el efraimita Jeroboam consumó la escisión de las tribus septentrionales que se separaron de David y de Judá (I Re. 11-12). Desde entonces la historia de Efraím se confunde con la de Samaria.

La puerta de Efraím en Jerusalén (II Re. 14, 13; Neh. 8, 13 ss.), hacia el norte, probablemente estaba al lado de la actual puerta de Damasco. [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 7.16 s. 111-114, 116 ss. 168. 183 ss. 217.331 s.; II, 1930, pp. 69.71, 160.272 s.; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ibid. 1938, p. 56 ss.

EFRATA. — Belén.

EFREM (Códice de). — v. *Textos bíblicos*.

EGIPTO. — En la Biblia aparece el término genérico *mišraim* (= todo Egipto: Gén. 10, 6-13). La región sur de la primera catarata (junto a Elefantina) es llamada Kuš (II Re. 19, 9; Est. 1, 1, etc.). Nómbrese también por separado la región de Pathrōs (el egipcio P-tores) que significa «sur» e indica el alto Egipto con Tebas como capital, en oposición a la región del Delta (cf. Ez. 19, 14).

En los textos cuneiformes, llámase a Asaradón rey de Mušur, Paturisí y Ku-u-si. En los documentos de El-Amarna domina el apelativo *Misri*, tan semejante al actual nombre árabe *Misr*. El término Egipto procede del griego *Αἴγυπτος*, transcripción del antiguo sobrenombre de Menfis (Hikuptiah en los textos de El-Amarna).

Conforme al dicho de Herodoto que lo llamó «don del Nilo», Egipto se presenta geológicamente como resultado de los continuos detritos arrastrados por la corriente del río que, naciendo en los manantiales de Abisinia, desemboca en el Mediterráneo, después de un recorrido de más de 6.400 Km. A la distancia de 150 Km. del mar el Nilo se ramifica y forma su característico Delta. La llanura del Delta al norte, y la Tebaida al sur son las regiones llamadas respectivamente Egipto inferior y superior, que conservaron siempre una fisonomía muy distinta. En el Medio Egipto queda un poco aislada la zona bonificada del Fajum.

Los habitantes de estas regiones, limitados en el oriente y en el occidente por el desierto, no tuvieron otra fuente de vida que la agricultura, favorecida por las riadas fecundantes del Nilo que se repiten constantemente todos los años de junio a septiembre.

La presencia del hombre en el alto Egipto se comprueba ya en el paleolítico, mientras que el

neolítico y el eneolítico están documentados en Fajum en el-Bádari y en Naqáadah. En los comienzos del Delta aparece una ciudad un tanto desarrollada al fin del eneolítico (excavaciones de Ma'ádi). A esta época, si no antes, debe atribuirse el origen de la escritura jeroglífica.

Los orígenes. Permanece sin determinar el período que precede en Egipto a la serie de las treinta dinastías que nos fueron transmitidas por el sacerdote griegoegipcio Manetón (s. III a. de J. C.), y que los modernos siguen manteniendo por comodidad. Señálase la existencia de un reino bastante posterior al sur del Delta con Henen-nesut (Heracleópolis) por centro, en las cercanías de la futura Menfis. Los monarcas de esta dinastía, llamados precisamente *Nswt*, llevan por emblema el junco y se ciñen una corona blanca que contrasta con la corona roja de los reyes del Delta (los monarcas del Egipto unificado fundarán títulos y emblemas procedentes de la denominación *n-sw Bit*).

Los reyes del Delta occidental, considerados probablemente como encarnación del dios Falco Horus (Hr[wl]), conquistaron, efectivamente, el Delta oriental y el Alto Egipto, reinando en Heliópolis.

Documentos antiquísimos dividen a Egipto en 42 provincias gobernadas por monarcas dependientes del poder central.

La raza egipcia no es homogénea. El examen de las momias y de las lenguas, y las representaciones artísticas revelan la presencia de elementos bastante diversos, como el camítico sudanés, el libicomediterráneo, un elemento semítico, y quizás otro indígena de costumbres patriarcales, según parece que quiere hacer resaltar el característico buitre, emblema de todos los reinos de Egipto.

La cronología es incierta, al menos hasta el año 1580 a. de J. C., en que comienza el nuevo imperio. La «*spiedra de Palermo*», el «*papiro de Turin*», inscripciones de Abidos, etc., contienen listas de faraones con cronologías parciales, en las que falta un punto absoluto de referencia. Algunos ponen a Menes, de la 1.ª dinastía, en el 3.000 a. de J. C.; otros en el 5.000.

Historia. Con la unión del alto y bajo Egipto comienza la historia, dividida en tres grandes épocas: el Reino Antiguo, el Medio y el Nuevo. Al Antiguo suele hacérsele preceder de un período de sedimentación llamado arcaico. Desde el principio del período arcaico hasta el fin del Nuevo Reino, marcado por la conquista de Egipto por parte de Artajerjes III, succedense 30 dinastías, según el mencionado Manetón.

El período arcaico comprende las dos primeras dinastías. El fundador de la primera fué

Menes, con Thinis por capital, junto a Abidos. Pero Menes residió la mayor parte del tiempo en Menfis, por él fundada junto al antiguo «Muro Blanco», fortaleza del Rey Nesut, y consagrada al dios Ptah. Según «la piedra de Palermo», los monarcas sucesivos se expansionaron hasta el Asia. Pero el proceso de consolidación interna fué lento. Durante la segunda dinastía siguiéronse las luchas por la posesión definitiva del país, razón por la que residieron aún en Menfis. El último rey deja al Egipto unificado las bases para un gran desarrollo.

El Reino Antiguo (2650-2200). Con la tercera dinastía cesan todas las rivalidades internas y se realiza la verdadera civilización faraónica. La primera gran figura es Djoser, y al lado de él está el docto Imhotep, identificado posteriormente con el dios griego Asclepios. Imhotep fué quien ideó la primera pirámide, llamada de Djoser, construida junto a Menfis, de planos rectangulares en orden decreciente. Pero la primera pirámide de forma clásica no aparecerá hasta el reinado de su sucesor Snefru, último de la 3.^a dinastía. Djoser explotó minas de cobre en el Sinaí, Snefru se distinguió por su actividad contra los negros del sur y por sus expediciones comerciales a Siria. Durante su reinado vivió el filósofo Kagenmi. La 4.^a dinastía es la de las grandes pirámides, grandiosos monumentos sepulcrales para el soberano, considerado como encarnación de la divinidad y como único poseedor de todos los bienes de Egipto (Faraón = Pra^a, casa grande). Las de mayores dimensiones están en la región de Gizeh: la de Khufu (Kheops) mide 137 m. de altura con 54.000 m.² de superficie. Tal vez sea también de esta época la célebre esfinge (Hw), que representa un enorme león con cabeza humana, símbolo del poder real.

El desarrollo del culto solar en el centro de On, por este mismo tiempo, eleva al poder a la clase sacerdotal. Un miembro de la misma, Userkaf, funda la 5.^a dinastía, caracterizada por una fusión religiosopolítica que se desarrolla principalmente durante el reinado de Sahure, famoso por las expediciones a Siria, a Nubia y a la península del Sinaí. Por entonces prevaleció también el uso de construir un templo al lado de las pirámides, costumbre abandonada por Unas, último monarca de la dinastía.

La enérgica actuación de algunos monarcas de la 6.^a dinastía, como Pepi I y II, no fué capaz de impedir la formación de un verdadero feudalismo, ni siquiera el que el mismo Egipto fuese invadido por poblaciones asiáticas.

El período que media entre la 7.^a dinastía y la restauración tebana (11.^a dinastía, con Men-

tuhotep, que unió a Egipto bajo un solo cetro) constituye el llamado primer período intermedio (2200-2070).

El Reino Medio (2070-1780). Un funcionario, Amenemhat, funda la 12.^a dinastía. Elimina a los extranjeros expulsando a los beduinos y a varias tribus semitas, y se construye una gigantesca muralla de defensa en las márgenes del desierto. La capital es trasladada de Tebas a Ith-tavi, a unos 20 km. al sur de Menfis. En esta dinastía se distinguen Sesostri I y Sesostri III. El primero por sus expediciones a Nubia, que será conquistada por Sesostri III, quien fijará la frontera meridional de Egipto en la segunda catarata. También fué invadida Siria. En los descubrimientos de Biblos se acusa un poderoso influjo sobre aquella región en esta época. De este tiempo son también los famosos *Textos de Proscripción*.

Amenemhat III transforma en fértil oasis la zona pantanosa del Fajjum.

Divisiones internas que surgen durante las dinastías 13.^a y 14.^a hicieron posible a poblaciones asiáticas la invasión del Delta, con lo que se determina un segundo período de transición, conocido como período del dominio de los *Hiksos* (1780-1570). Estos invasores eran ciertamente semitas, como lo indica su propio nombre, que significa: «Jefes de los países extranjeros»; Manetón los llama fenicios. La invasión tuvo lugar a fines del s. XVIII, y en esa época cesan las inscripciones típicamente egipcias.

Habiéndose establecido los invasores en el Delta, fijaron su centro en Avaris, entre la actual Zagazig y el Canal de Suez. A pesar de todo esto y con ser militarmente superiores a los indígenas, los hiksos adoptaron fácilmente los usos y cultura de aquéllos. Dos de sus dinastías (15.^a y 16.^a) se sucedieron en el dominio de todo el bajo Egipto. El más célebre de los monarcas hiksos fué Khian, «príncipe del desierto», cuya fama está ampliamente documentada hasta en los países del Egeo y en Babilonia. Egipto sufrió una profunda transformación con la dominación de los hiksos: introdujose allí el caballo y el carro de guerra; la política estuvo animada de simpatía hacia las poblaciones asiáticas; divinidades y palabras asiáticas se difunden por toda la región; inicianse relaciones diplomáticas hasta ahora desconocidas, como lo ponen de relieve los mismos documentos de Mari. Pero en el alto Egipto la influencia de los hiksos fué más bien débil, y precisamente allí (en Tebas) fué donde se preparó la guerra de liberación, llevada a término por Amosis, el «nacido de la luna»,

fundador de la XVIII.^a dinastía, hacia la mitad del s. xvi.

Nuevo Reino (1570-1085). Expulsados los hiksos, Amosis inicia la conquista de la región sirio-palestina que se lleva a cabo rápidamente y durará hasta finales del s. xiii. Sigue el pacífico Amenofis I, y después de éste Tutmosis I (hacia el 1526). Con este monarca se crea el verdadero imperialismo egipcio. La actividad militar se inicia con un avance hacia el sur, sobrepasando la tercera catarata, a la que había llegado ya antes Amenemhat III. Sigue a esto la invasión de la costa asiática, en la que la desunión entre los pueblos sirio-palestinos permite entonces a los egipcios llegar hasta el Eufrates.

Entre las obras de carácter civil atribuidas a Tutmosis se hace mención de la restauración y engrandecimiento del templo de Amon-Re^c en Karnak. Al morir Tutmosis, su hija Hatshepsut logra después de varios forcejeos concentrar el poder en sus manos. Entre otros hechos de la soberana mencionase una célebre expedición a Punt (¿costa somala?). Sucede ahora en el trono su hijastro Tutmosis III, que ya había tenido el mando militar al fin del reinado de Hatshepsut, y llega a ser el mayor conquistador. Sus empresas se prueban documentalmente en el templo de Karnak. Con no menos de 16 expediciones al Asia el Faraón lleva a su apogeo la potencia egipcia. La primera coalición asiática es desbaratada en Magedo. La ciudad rebelde de Qadeš queda subyugada. Sucédense ininterrumpidamente las expediciones. El mismo Mitanni es derrotado en Carquemis, y en la octava expedición (1461?) atraviesa el Eufrates: Babilonia y los jefes envían tributos. Por el sur, al otro lado de Nubia, la acción de Tutmosis no es menos vigorosa. También la organización interna se consolida entre tanto: dos lugartenientes del rey se ocupan del alto y del bajo Egipto.

Tutmosis IV, que le sucede, con el fin de tener de su parte a los jeteos, se casará con una princesa de Mitanni, de la cual nacerá el futuro sucesor Amenofis III, padre de Amenofis IV (v. *Amenofis III-IV*), el cual se distrajo de los intereses políticos a causa de sus preocupaciones religiosas encaminadas a establecer el culto semimonoteísta de Aton-Re (el disco solar).

La documentación histórica de este periodo, contenida en los documentos de El-Amarna, nos pone de manifiesto cuán duro golpe hubo de experimentar en tales condiciones la potencia egipcia en Asia (v. *Amarna*). Los primeros síntomas de desquite se producen con Horem-

heb, un general que ocupó el trono a la muerte de Ai, sucesor de Tuthankhamon. La XIX.^a dinastía señalará un nuevo retorno de grandeza. Sethi I (1317-1301), el constructor del gran templo de Osiris en Abidos, y su sucesor Ramsés II emprendieron con nuevo vigor la acción en Asia, enfrentándose desesperadamente con la potencia jetea, ambas potencias en perfecto equilibrio. Tomando Ramsés II cuatro ejércitos derrotó en dura batalla a los jeteos, pero no pudo ocupar la base de Qadeš.

El peligro de los invasores «pueblos del mar», procedentes de las costas y de las islas del Mediterráneo centro oriental, unió a Egipto con los jeteos en una paz concertada entre Ramsés II y Khattusilis. Egipto mantenía la supremacía en Palestina y en parte de Siria. Produciéndose desórdenes en estas regiones a la muerte de Ramsés II, pero pronto consigue dominarlos su sucesor Meneftá, que contuvo un poderoso ataque de los «pueblos del mar». En las stelas conmemorativas de Athribis nómbrese por vez primera a Israel entre los pueblos vencidos por Meneftá. Pero los faraones de la XX.^a dinastía, establecida en los comienzos del s. xiii por Ramsés III, no lograron contener la afluencia de los «pueblos del mar» (hacia el 1200 a. de J. C.). Varios grupos de estos pueblos consiguen infiltrarse y organizarse en el mismo Egipto, donde por otra parte cunde la desorganización y la corrupción de costumbres, de lo cual son síntomas los famosos procesos contra los saqueadores de tumbas.

Decadencia final. El último rey de la XX.^a dinastía fué Ramsés XII, monarca débil, bajo cuyo gobierno se acrecentó considerablemente el poder del clero tebano. Hacia el 935 a. de J. C., habiéndose infiltrado los libios en Egipto, establecieron con Shešonq la XXII.^a dinastía. Egipto intenta actuar nuevamente en Asia, a propósito de lo cual la misma Biblia (I Re. 11, 40; 14, 25) nos proporciona ciertas noticias, pero su acción resulta ineficaz. Surgen otras dos dinastías rivales (XXIII.^a y XXIV.^a) en Tanis y en Sais, mas una y otra tienen que sucumbir ante la XXV.^a fundada en Nubia, Napata, en las cercanías de la cuarta catarata, por un tal Pi^cankhi.

Entonces se efectúa en Egipto una nueva unificación. Algunas revueltas provocadas en la región del Delta por elementos de familias destronadas quedan sofocadas más tarde por el sucesor de Pi^cankhi, Shabaka, que probablemente fué quien aprisionó a Ozías (II Re. 17, 4).

A éste sucede Sabataca, al cual sigue en 690 Taharca, el gran faraón del que se hace mención en II Re. 19, 9 y en Is. 37, 9. Como éste

residia probablemente en Menfis, tenía bajo su inmediata vigilancia el Delta, fraccionado en numerosas provincias, en tanto que su parentesco con el gran sacerdote de Amon y sobre todo con la «esposa del Dios», la mayor autoridad reconocida en la Tebaida, le garantizaba la fidelidad del alto Egipto. Sintiendo fuerte en el interior, Taharca fomentó revueltas contra Asiria en Palestina y en Siria, ofreciendo incluso refugio a los perseguidos políticos. Pero Asaradón, después de una tentativa frustrada (h. el 674 a. de J. C.), en el 670 ocupaba el Delta y la ciudad de Menfis. Taharca se retiró a Tebas, desde donde fomentaba la expulsión de los asirios; pero primero Asaradón y después Asurbanipal consolidaron sus dominios en Egipto (*Nah.* 3, 8 ss.). Sólo Psammético I de Sais, ayudado por mercenarios griegos y sobre todo por Gige de Lidia, logrará devolver la libertad a Egipto. Su sucesor Necao, queriendo renovar la política de intervención en Asia, se movilizó para salir en defensa de los agonizantes asirios, contra otra potencia más temible, cual era Babilonia. Atacado Necao por Josías de Judá en la llanura de Esdrelón, le da muerte en Magedo (II Re. 23, 29; II Par. 35, 20). Pero es derrotado por Nabucodonosor en Carquemis y se ve forzado a regresar a Egipto.

Nuevamente intenta intervenir en Asia Apries (588-568), que es rechazado por Nabucodonosor (*Ex.* 30, 21). A Apries le sucede el general rebelde Amasis, y reinando el sucesor de éste, Psammético III, Egipto es invadido por Cambises, quien con sus sucesores, hasta Darío II, crea la XXVII.^a dinastía. Las tres últimas dinastías, fundadas respectivamente por el rebelde Smirteo de Sais, por Neferites de Mendes y por Nectanebo de Sebennitos, logran alejar temporalmente la dominación persa, pero en el 342 a. de J. C. es reconquistado Egipto por Artajerjes III. Al decaer el poderío persa, también Egipto pasa a Alejandro, y luego a los romanos, después de las turbias alternativas de los Diádocos. Con el destronamiento de la XXX.^a dinastía se considera como definitivamente cerrada la historia del Antiguo Egipto.

Religión. Las noticias más antiguas, basadas en los *Textos de las Pirámides* (V.^a y VI.^a dinastías) se remontan a los siglos XXIV y XXII. Échase de ver principalmente la existencia de numerosas divinidades locales, adoradas las más de las veces bajo formas de animales, a veces en las plantas o en hechizos: en Kinópolis, Anubi (perro); en Bubaste, Bast (gata); en Hermópolis, Thot (ibis), etc. Juntamente con esas divinidades aparece ya en los orígenes el culto de los grandes elementos cósmicos, como el cielo

(*Nwt*); la tierra (*Gb*), los astros, y sobre todo, los grandes principios de la vida universal: el sol (*R^c*), la luna (*íh*), el Nilo (*H^cpy*). La naturaleza de estas últimas divinidades trasciende al ámbito de su simple dios local; así el culto del sol, practicado en lugares muy diversos y bajo diferentes nombres, debe de haber sido general entre los egipcios antes de que se estableciesen en el valle del Nilo. El primer centro del culto solar fué On (Heliópolis), pero en época histórica esta divinidad tuvo su máximo culto en Tebas, en unión del dios local Amon (Amon-Ré^c).

Varias divinidades eran consideradas como creadoras de otras, hasta llegar a poblar un amplísimo Panteón. Pero un concepto dinamista que había sobre la divinidad, en virtud del cual ésta era considerada como energía operante; pronto dió pie a los teólogos egipcios para dar vida a las famosas *triadas* o *enéadas*, grupos de tres o nueve divinidades respectivamente, unidas por un vínculo de parentesco.

Era famosa la triada de Tebas, constituida por Amon (*Imn*), Maut (*Mwt*), Khonsu (*Hansw*): marido, esposa e hijo respectivamente. Entre las enéadas célebres se cuentan las de Heliópolis y las de Menfis: sobre ésta se enseñaba claramente que se trataba de nueve expresiones del mismo y único Dios Ptah. Sin duda fué este concepto el que permitió ver en los faraones de la época de las Pirámides verdaderas encarnaciones divinas.

Entre los diferentes mitos es célebre el de Osiris. Habiendo sucedido a su padre en el gobierno universal, Osiris fué muerto por su hermano Seth y arrojado al mar. Al hallarlo su esposa Isis, recobró la vida, y de la unión de ambos fué engendrado Horus; quien obtuvo como herencia paterna el dominio universal, y luego se encarnó en los faraones. A Osiris, vengado por Horus, le queda el reino de ultratumba.

Una de las creencias más arraigadas entre los egipcios fué la de la inmortalidad del alma, por más que la concibieran de un modo un tanto grosero. Después de la muerte, el alma comienza otra vida en el reino de Osiris. Esa vida es paralela a la vida terrena, y el alma necesita alimentos, por lo que uno de los cometidos principales que impone el tan desarrollado culto de los difuntos es el de proporcionarles comida. Pero para disfrutar de los goces de ultratumba, el difunto tiene que sufrir un examen y hacer una confesión delante de Osiris mientras es examinado su corazón.

La «confesión negativa» transmitida por el «libro de los muertos», que el difunto debe re-

citar en el momento de traspasar el umbral del nuevo reino, muestra cómo se había introducido ya en la conciencia de aquel pueblo el sentido de la culpa y de la responsabilidad individual. Entre los egipcios estuvo muy extendida la práctica de la magia; y así se atribuía a ciertas inscripciones sepulcrales el valor de facilitar al alma el difícil camino de ultratumba.

Es bastante abundante y variada la literatura del antiguo Egipto. Predomina en ella el género didascálico. Al tiempo de la III.^a dinastía pertenece una colección de máximas, escrita por el filósofo Kagemni para sus hijos; y al de la V.^a una obra sobre la sabiduría antigua, escrita por Ptahhotep. Hay otras literaturas muy significativas que se remontan al tormentoso primer período intermedio: al *Diálogo del misántropo con su alma*, visión que mira el suicidio como único medio para librarse de los males de esta vida, van unidas otras composiciones en forma profética, como los *Avisos de Ipuwer* y las profecías de *Neferrehu*. Describen en éstas de modo oscuro las tristes condiciones de la época y al mismo tiempo se vaticina cómo llegarán a ser felizmente vencidas. En realidad se narran y anuncian hechos ya acontecidos en loor de los soberanos contemporáneos. Son composiciones antiguas escritas bajo la XII.^a dinastía, durante la cual comienza el período clásico de la prosa narrativa. Baste mencionar las *Aventuras de Sinuhe*, miembro de la casa real de Amenemhat I, que, ante el temor de ser juzgado como traidor, huye de Egipto y vive mucho tiempo en Canán, de donde regresa ya viejo, y es bien acogido en la corte de Sesotris I.

La literatura alcanzó su máximo florecimiento durante el nuevo Reino, con abundantes producciones de carácter histórico, científico, filosófico, narrativo, erótico, etc. En el campo religioso son sublimes por la forma y por el fondo las composiciones en honor de Aton, y el famoso *Libro de los muertos* presenta una amplia colección (183 capítulos) de oraciones, himnos y fórmulas mágicas que tienen por destino el proteger al alma del difunto en su viaje ultraterreno.

Se ha observado que algunas formas literarias egipcias de este período, himnos, letanías, composiciones sapienciales, están representadas en la literatura religiosa hebrea. Los *Aprendizajes de Amenemopé* (XXI.^a dinastía), con el relato del viaje de Wenamon, enviado a Siria por el sacerdote tebano Herihor para la adquisición de madera preciosa, constituye lo mejor que produjo la literatura del período de la decadencia.

El arte egipcio halló su máxima expresión en la arquitectura, representada principalmente en las Pirámides. Se tenía la creencia de que en ellas seguía viviendo el espíritu (Ka) del difunto unido al cuerpo cuidadosamente embalsamado.

Con las pirámides compiten en grandiosidad los templos, y el primero entre todos el de Amon en Karnak, al que contribuyeron todos los faraones del Nuevo Reino.

Las paredes de los templos son las más de las veces ricas en inscripciones, relatos de guerras, de victorias y de otras empresas de carácter social. Son famosos los hipogeos destinados a ser tumbas reales o de dignatarios de la corte desde los tiempos de Tutmosis I; trátase de unos centenares de tumbas situadas en el llamado valle de los Reyes (Biban el-Mülük) y de las Reinas (B. el-Harim) y durante el período de la XVIII.^a dinastía en Sheikh 'Abd el Qurnah.

La esfinge de Gizéh y las dos estatuas de Amenofis III, restos de su templo funerario en las cercanías de Tebas y que los griegos llamaron *Colosos de Memnon* son indudablemente de los monumentos más imponentes de la antigüedad. La antiquísima estatua de Nofret y la cabeza de Amenemhat III son las obras maestras de la escultura idealista no estilizada. Pero la estilizada sobresalió entre todas.

El primer contacto de los hebreos con Egipto se remonta (*Gén.* 12, 10-20) al mismo Abraham. Pero el contacto más estrecho entre los dos pueblos, que tanto había de grabarse en el espíritu y en la tradición del pueblo hebreo, se estableció con la ida de José y de Jacob a Egipto (*Gén.* 37-50) (v. *Génesis* y *Exodo*). Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, pp. 208-225. Sólo queda la incertidumbre respecto de las fechas (v. *Cronología bíblica*).

De la actividad de los hebreos en Egipto nada se conoce fuera de lo que nos enseñan los pocos datos bíblicos. Es dudosa la tradición que les atribuye un canal en el Fajjum y que lleva precisamente el nombre de canal de José (Bahr-Yusuf).

Fueron múltiples las relaciones posteriores entre hebreos y egipcios en el tiempo de los Reyes y de los Profetas. Salomón mantuvo muy buenas relaciones con Egipto. Pese a las directivas de los profetas, que velan en las alianzas con los paganos una amenaza a la pureza religiosa, también en los reinos hebreos fermentó un partido egipciófilo durante los borrascosos períodos neosirio y neobabilonio. Palestina pagó muchas veces las consecuencias de las riva-

lidades entre las grandes potencias del Nilo y del Eufrates (v. *Judd*, historia del reino).

Egipto ocupa el primer puesto en las profecías contra las gentes, no por otro motivo que el de haber ejercido sobre Judá su nefasta influencia. Sólo en Ez. (cc. 29-32) hay nada menos que siete vaticinios que a él se refieren (cf. *Is.* 19; 20, 30; 1-7; 31, 1 ss.; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.^a ed., Torino 1951, pp. 223-46).

Aparte de los numerosos refugiados políticos constantemente acogidos en Egipto, baste mencionar a Jeroboam (II Par. 10, 2; I Re. 11, 40) y numerosos agitadores de la época de Jeremías. En la época persa tenía su sede en Elephantina una colonia bien organizada.

En el Nuevo Testamento Egipto es conocido principalmente como refugio de Jesús Niño perseguido por Herodes (Mt. 2, 13-23). [G. D.]

BIBL. — S. DONADONI, *La civiltà egiziana*, Milano-Messina 1944; E. SCAMUZZI, *Egitologia*, Torino 1949; S. MOSCATI, *L'Oriente antico*, Milano 1952; L. SPELEERS, en *DB*, II, col. 756-919; A. WEIGALL, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris 1949; P. GILBERT, *Esquisse d'une histoire de l'Égypte ancienne et de sa culture*, Bruxelles 1949; J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris 1944.

EGLÓN. — v. *Jueces*.

EHUD. — v. *Jueces*.

EL. — v. *Dios*.

ELAM. — Acadio: Nim-ma-ki «el país alto», griego Ἐλαμᾱς.) Región comprendida entre el golfo Pérsico, Caldea, Asiria, Media y Persia, formada por una zona llamada (Anšan o Aš-šan) y otra de colinas y montañas (Nimma o Elamma). El Elam, y principalmente su capital Susa, fué explorado sistemáticamente desde el año 1885 por misiones arqueológicas francesas, cuyos resultados fueron publicados en *Mémoires de la Délégation en Perse* (Paris 1900-1912, vol. 1-13) y a continuación en *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane* (Paris 1913, 1943, vol. 14-29). Los elamitas (Elamu) constaban de elementos semitas y ansanitas. Los semitas ejercían tal influencia que hasta llegaron a imponer su escritura y su lengua para las inscripciones. Los ansanitas eran superiores en número, y frecuentemente contrarrestaban la influencia de los primeros. La escritura cuneiforme servía para dos lenguas diferentes: la elamito-semítica que se acerca al acadio, y la elamito-ansanita, que se supone afín al georgiano. La religión presenta un politeísmo bastante grosero, con notables variantes dentro del cometido de las principales divinidades. Su larga historia (h. 3000-640 a. de J. C.) registra cambios de

dinastías, ocupaciones extranjeras y, en los tiempos de seguridad y prosperidad, expansiones hacia el sur y suroeste. Particularmente Mesopotamia fué la aspiración de estos rudos montañeses, a quienes sirvieron de freno las victoriosas guerras defensivas de los dinastas sumerios, de los dinastas semíticos de Akad (2360-2180), de los dinastas sumerios de Ur III (hacia 2070-1960) y del amorreo Hammurabi (h. 1700). La antigua aspiración a expansionarse se realizó posteriormente durante las guerras fratricidas entre Asiria y Babilonia. Hacia el 1200 Sutrak-Nahhunte, rey de Elam, ocupó a Babilonia a cuyo rey derrotó y mató, y en unión de su hijo Kutur-Nahhunte saqueó y destruyó numerosas ciudades babilónicas, llevándose de ellas objetos preciosos e incluso los manuscritos, como las stelas de Sargón y de Narām Sin, el código de Hammurabi, todo lo cual fué descubierto en Susa. Un elamita, Mār-biti-apar-ussur (h. 1000) fué el fundador de la dinastía babiloniocaspia. Durante el apogeo de Asiria en los siglos VIII-IX, el Elam, aliado de Babilonia, corrió la triste suerte de ésta y fué derrotado por Senaquerib, atormentado por sus sucesores Asaradón y Asurbanipal; y en el 640 vió su territorio ocupado, la capital Susa asediada, conquistada y en parte destruida por Asurbanipal, desapareciendo así del rango de las grandes potencias orientales y quedando reducida sucesivamente a provincia de los asirios, de los medos, de los persas, de los seléucidas, y en el s. III a. de J. C., de los asárcidas.

La lista etnográfica de la Biblia (*Gén.* 10, 22) atribuye un origen semita al pueblo elamita, de acuerdo con la historia, que atestigua una fuerte compenetración entre semitas y autóctonos. Codorlaomor, rey de Elam, uno de los cuatro militarmente congregados contra la Pentápolis del mar Muerto y vencidos por Abraham que acudió en defensa de su sobrino Lot (*Gén.* 14, 1 ss.), es la transcripción de un nombre elamita, Kudur-Lagamar (Kudur es frecuentemente la onomástica elamita, y Lagamar o Lagamal es una divinidad elamita), pero no es aplicable a ninguno de los reyes de Elam hasta ahora conocidos.

Los elemitas están incluidos entre los diversos pueblos deportados de las regiones orientales para constituir el nuevo pueblo samaritano (*Esd.* 4, 9). Los profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel formulan oráculos contra Elam (*Is.* 11, 11; 21, 2, 6; *Jer.* 25, 25; 49; 34 ss.; *Ez.* 32, 24). La acrópolis de Susa, ocupada por el palacio real, es mencionada por *Dan.* 8, 2 y *Neh.* 1, 1, y es el escenario donde se desarrolla el drama de Ester (1, 2. 5; 3, 15). El riquísimo templo

de Susa, dedicado a la diosa Nanca (II Mac. 1, 13, 15; Polibio, *Hist.* 31, 9) excitó la codicia de Antíoco IV en el año 164-163 a. de J.C., pero hubo de renunciar al saqueo ante la oposición armada de la ciudadela (I Mac. 6, 1-4). También hay testimonios de los elamitas en la descripción de la efusión carismática del Espíritu Santo en Pentecostés (Act. 2, 9). [A. R.]

BIBL. — P. DHORME, *Elam, Salmite*, en *DBs.*, II, col. 920-62.

EL-AMARNA. — v. *Amarna*.

ELCANÁ. — v. *Samuel*.

ELEAZAR. — v. *Macabeos* (libros).

ELEFANTINA. — v. *Papiros*.

ELEGIDOS. — Es el griego *ἐκλεκτοί* (= hebr. *behirim*), significa en general aquel que es de Dios preferentemente escogido para hacerle objeto de sus favores materiales o espirituales. No son los méritos o las cualidades de los elegidos el motivo de la elección, sino únicamente la bondad y liberalidad de Dios. Por consiguiente, esta elección obliga al elegido a una mayor perfección moral.

En el Antiguo Testamento «elegidos» son los israelitas (pueblo «elegido») y en especial: 1.º, el pueblo de Israel, elegido por Dios entre los demás pueblos, colmado de toda clase de bienes, salvado de la opresión egipcia y ligado a Él por un pacto solemne (Éx. 19, 4-9; Dt. 4, 37; 7, 6 ss.); 2.º, los israelitas que se mantuvieron fieles a este pacto durante las pruebas, particularmente la de la cautividad (Tob. 13, 9), y que volverán a Dios y formarán en el porvenir un pueblo regenerado, ligado a Él mediante un nuevo pacto (Is. 65, 9, 15, 23); pero comparados con todo el pueblo de Israel, éstos sólo serán un «pequeño residuo» (Is. 65, 8; Mt. 20, 16; Rom. 9, 27 ss.; 11, 5).

En el Nuevo Testamento indica a todos los miembros de la Iglesia cristiana, considerada como la continuación natural del pueblo de Israel fiel a Dios, y equivale al término «llamados», cuando éste tiene por objeto la fe en Cristo.

Son «elegidos»: 1.º *Todos los miembros de la Iglesia en la tierra*, es decir, todos los bautizados, escogidos por Dios para tomar parte en la salvación obrada por Cristo y en su misma gloria (II Tes. 2, 13; II Tim. 2, 10; I Pe. 2, 9 ss.); esta elección es «ab eterno», y no requiere el descender de Abraham según la carne, sino que es puro efecto de la gratuita benevo-

lencia divina (Rom. 9, 9-26; Ef. 1, 4); para todos los bautizados tiene dispuesta Dios una serie de gracias que comienzan con el llamamiento y se extienden hasta la glorificación (Rom. 8, 28-33); por tanto obliga al ejercicio de las virtudes, ya que tal llamamiento no es inadmisiblemente por parte del hombre (Col. 3, 12-17; II Re. 1, 10 s.); 2.º, como consecuencia, los miembros de la Iglesia celestial, los «benditos del Padre» (Mt. 25, 34). En el pasado se admitió comúnmente la distinción entre llamados y elegidos, y así se trató de restringir el número de éstos en orden a la eterna salvación, atribuyendo a ciertas frases evangélicas (p. ej., Lc. 13, 23 s.; Mt. 7, 13 s., etc.) una interpretación rígida, dándole una extensión y una generalidad que en realidad no tienen.

Así sucede con Mt. 20, 16; 22, 14 «muchos (= todos) los llamados, mas pocos los elegidos», frase que es conclusión de las parábolas que precedían y que sólo se referían a los judíos los cuales fueron invitados todos por Jesús a entrar en su reino, pero por desgracia fueron pocos los que se decidieron a seguirle (Mt. 22, 1-10) y éstos fueron de los procedentes de categorías inferiores (pecadores, publicanos) más bien que de entre los dirigentes (sacerdotes, fariseos, escribas: cf. Mt. 21, 31, etc.).

[L. V. — F. S.]

BIBL. — A. MICHEL, en *DThC*, IV, col. 2355-64; H. LÉSTRE, en *DB*, II, col. 1708-12; J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris 1931, pp. 213-23, 244-48; M. BRUNEC, *Multi vocati, pauci electi*, en *VD*, 26 (1948) 88-97; H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres 1950.

ELIAS. — El mayor de los profetas que no dejaron escritos. Su nombre «mi Dios es Yavé» ('Elijab), fué el programa de su acción. Nació en Tisbe (= el-Istib), Galad, y llevó vida nómada (I Re. 17, 5; 18, 46; 19, 3 ss.). Cubríase con un manto de pieles, no muy grande, de modo que dejaba ver el ancho cinturón de cuero ('ēzōr), una especie de delantal con que se ceñía (II Re. 1, 8); vestido tosco, primitivo, como el de Juan Bautista (Mt. 3, 4; Mc. 1, 6; P. Joñon, en *Biblica*, 16 [1936], 74-81).

De carácter enérgico, ardiente e intransigente. El punto culminante de su misión, desarrollada en Israel durante los reinados de Ajab (873-854) y de Ocozías, es el desafío que en el monte Carmelo hizo a los falsos profetas de Baal, episodio que termina con el exterminio de éstos (I Re. 17-18); y después de la visión que tuvo en el Horeb (= Sinaí), la elección de Eliseo con la doble misión a él confiada (I Re. 19).

El cisma religioso creado por Jeroboam, se-

parándose de Judá y erigiendo los becerros en Bétel y en Dan (I Re. 12, 25-32), ahora daba sus frutos nefastos. Omri, el verdadero fundador del reino de Samaria, se alió con Fenicia y dió a su hijo y sucesor Ajab por esposa la hija del rey de Tiro, Jezabel, la cual dominó al débil marido e introdujo oficialmente el baalismo fenicio, tratando de imponerlo en lugar de la religión mosaica. Mató a los profetas (los pertenecientes a la llamada «escuela» o gremio de varones piadosos bajo la dirección de Elías: v. *Profetismo*); persiguió a los fieles yaveístas, cuyos altares destruyó, al paso que sostenía a centenares de estáticos de las divinidades fenicias (I Re. 16, 23-34; 18, 13-19, etc.). Ibase ahogando el monoteísmo, y gran parte del pueblo había abrazado la idolatría (cf. I Re. 19, 18). Elías se presenta de improviso ante el rey y le anuncia como castigo divino una sequía de tres años (probablemente un año entero, desde el 857 al 856, con unos meses del año anterior y algunos del siguiente [tercer año], computados separadamente como hacían los semitas), que castigó duramente a Samaria y a Fenicia. Durante este azote Elías estuvo escondido junto al torrente Querit en Transjordania, y al secarse éste, pasó a Sarepta, junto a Sidón, y allí fué huésped de una viuda (cf. *Lc.* 4, 24 ss.), cuyas escasas provisiones multiplicó, y resucitó a su hijo. Vuelve a presentarse a Ajab hacia el fin de la plaga para recriminarle de la responsabilidad de todo cuanto estaba ocurriendo, y alcanzar de él el que se convocara al pueblo en el Carmelo para celebrar una elección definitiva entre la religión mosaica y el culto de Baal-Melcart. Elías se encuentra solo ante los 400 profetas de Baal. Estos, lo mismo que Elías, colocan una víctima sobre el altar e invocan al propio dios: la divinidad que envíe fuego del cielo para consumir la víctima, es el verdadero Dios. El pueblo allí presente se decidirá por el vencedor en el desafío. A pesar de las danzas, las incisiones, las prolongadas oraciones, los profetas de Baal, de quienes Elías se burlaba, nada consiguen. Hacia el atardecer Elías edifica un altar a Yavé; pone encima leña y las carnes de un buey; lo rocía todo con agua para poner más en evidencia el milagro; luego invoca brevemente a Yavé para que demuestre que Él es el único Dios verdadero. Baja el fuego y todo queda reducido a cenizas. Es el triunfo de Yavé. Elías hace (cf. *Dt.* 13, 2-6) que el pueblo lleno de júbilo mate a los falsos profetas; y poco a poco, de manera imprevista, va cayendo una lluvia reconfortante (I Re. 17-18).

Jezabel se pone furiosa, y Elías, que creía haber obtenido de repente el triunfo del ya-

veísmo, tiene que huir de nuevo más allá de Judea (donde está la reina Atalía, hija de Jezabel), atravesando el desierto, hasta llegar al monte Horeb (= Sinaí) después de haber sido reconfortado, en su desolada parada, por un ángel que le ofrece una hogaza y un vaso de agua.

Aquí se le aparece Yavé y le templa nuevamente para la lucha, dándole a entender que es preciso que espere, sin impacientarse, ver llegada la hora del triunfo del bien. Dios obra sin esos actos de violencia que desconciertan, obra con esa magnánima paciencia que es propia del Eterno y que domina al tiempo. Elías no tiene por qué sentirse amargado, pues no está solo, y el triunfo de la dinastía de Omri es efímero; en vez de la extinción de la religión de Yavé y de sus adoradores, de lo que se lamenta el fogoso profeta, Yavé ha dispuesto el triunfo del yaveísmo y el exterminio de la impía dinastía. No alcanzará a verlo Elías; continuará Eliseo su obra; Jazael de Damasco y Jehú, general de Ocozías, serán los instrumentos de la divina justicia respectivamente contra el reino (cf. II Re. 8, 28 ss., 10, 32, etc.) y contra la dinastía de Samaria y los adoradores del Baal fenicio (cf. II Re. 9-10).

Elías comunica a Eliseo el divino llamamiento, y le confía el encargo de designar a Jazael como rey de Damasco y a Jehú para rey de Israel (I Re. 19).

Elías actúa como severo legado de la justicia divina compareciendo otra vez ante Ajab en el momento en que va a tomar posesión de la viña de Nabot, asesinado para llevar a efecto tal usurpación, y le predice que tendrá un fin igual al de su víctima (I Re. 21). Por último se hace el enconadizo con los emisarios de Ocozías, enfermo, cuando van a consultar a Belzebú (Baal del norte), para reprochar al rey semejante impiedad y anunciarle la muerte (II Re. 1).

El fin de Elías está descrito en II Re. 2 tal como se presentó ante la vista de Eliseo, que fué el único en presenciario (cf. I Mac. 2, 58). Elías desapareció en medio de un torbellino. El mismo verbo *lāqab* «tomar» (II Re. 2, 3 ss.) expresa en otros lugares la intervención de Dios en la muerte tranquila del justo (*Gén.* 5, 24; *Sal.* 49 [48], 16; *Is.* 53, 8). Los otros elementos son simbólicos. En *Mal.* 3, 1, 23 ss. (hebr. 4, 5 s.) se dice que Elías vendrá como precursor del Mesías. Esta profecía se realizó en Juan Bautista (*Lc.* 1, 17), que es el precursor vaticinado (*Mr.* 11, 10; 17, 10-13): en él se encarnó «el carácter enérgico» de Elías, el cual a su vez era una figura de Juan. *Eclo.* 48, 1-12 sintetiza los datos bíblicos que acaban de ser referidos

acerca de Elías. No hay en la Biblia alusión alguna a la segunda venida de Elías al fin del mundo. Esta idea infundada, que estuvo muy extendida entre los cristianos, tuvo su origen en la literatura judía, que multiplicó las leyendas en torno a la figura del austero profeta. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, 222 s.; *Id.*, *Elia è già venuto*, en *Temi d'esegesi*, Rovigo 1953, pp. 376-82; A. NEHER, *Amos*, París 1950, p. 173 ss.; S. GAROFALO, *Il libro del Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 132-48, 168-75; *Elie le Prophète (Les Études Carmélitaines)* I, selon les *Ecr. et les trad. chret.*, pp. 269; II, *Carmel, dans le judaïsme et l'Islam*, pp. 317, Bruges 1956.

ELÍAS Levita. — v. *Canon*.

ELIEZER. — v. *Abraham*.

ELIFAZ. — v. *Job*.

ELISEO. — Continuador de la obra de Elías en Israel. Rico propietario natural de Abelmeu-la (sureste de Beisan), que respondió prontamente al gesto simbólico de Elías cuando le consagraba, por orden de Yavé, como profeta y sucesor suyo (I Re. 19, 16-21). Fué su discípulo predilecto durante casi seis años (I Re. 1, 17; II Re. 3, 11), y a la muerte del maestro heredó una parte considerable de su virtud carismática (II Re. 2, 7 ss. hebr.; los dos tercios es la porción que pertenece al primogénito, Dt. 21, 17).

Eliseo conserva sus costumbres de ciudadano acomodado: lleva vestido corriente, vive en las ciudades, tiene una casa en la capital, Samaria, y un siervo, Guejazi, que le acompaña siempre (II Re. 2, 4, 6). A semejanza de Elías, está al frente de los discípulos de los profetas, de quienes se sirvió alguna vez para su misión (II Re. 2, 12-15; 6, 1-7).

Su nombre 'elisa «Dios salva» responde bien a la naturaleza de su actividad — la salvación de Israel sólo viene de Yavé — que se desarrolló durante los reinados de los sucesores de Ajab: Joram (853-842), Jehú (841-815), Joacaz (814-798) y Joás (798-783).

Acompaña al ejército de Joram y Josafat que se moviliza contra Moab; lo salva del desaliento durante la difícil marcha, pronosticando la lluvia y la victoria que luego se seguirá (II Re. 3, 9-25); revela a Joram las emboscadas de Benadad, rey de Damasco, y le entrega las tropas enemigas llevándoselas a Samaria cuando Benadad las había enviado para capturarlo (II Re. 6, 8-12); anuncia el final del terrible asedio de Samaria mediante una extraordinaria intervención: de Yavé (II Re. 6, 24; 7, 20). Entre tanto realiza la misión que le encomendara Elías (v.)

en pro del triunfo del yaveísmo y para castigar a la impía dinastía de Ajab. Se llega hasta Damasco y revela a Jazael el proyecto que éste mismo tenía de dar muerte al rey; realizado este proyecto obtendrá el reino y será causa de graves males para Israel, castigándolo por su infidelidad a Yavé (II Re. 8, 7-15). De igual modo elige el momento más oportuno, por hallarse herido Joram en Jezrael con Jezabel su madre, para mandar un discípulo suyo a ungir al impetuoso capitán Jehú por rey de Israel (II Re. 8, 25-29). Éste, recordando las terribles palabras de Elías contra la familia reinante, obra con astucia y rapidez, y degüella sin compasión a todos los miembros de la misma; luego quita la vida a todos los adoradores de Baal (II Re. 9-10).

Al rey Joás que lo visita, Eliseo moribundo (h. el 790 a. de J. C.) le pronostica que vencerá por tres veces a los arameos (II Re. 13, 14-19).

Eliseo es el más taumaturgo de los profetas. Con el manto de Elías divide las aguas del Jordán; con un poco de sal convierte en aguas salubres las de las fuentes de Jericó (II Re. 2, 14-22); multiplica el aceite de una viuda; obtiene un hijo a la sunamita que lo hospeda, al cual luego devuelve la vida; multiplica veinte panes para un centenar de personas (II Re. 4). Se extiende su fama más allá de Palestina, y el rey de Damasco (probablemente Benadad hacia el 846-44) le envía su valeroso general Namán (= ameno, quizás sobrenombre de Adón) afectado de lepra, a quien cura Eliseo, pasando la lepra del recién curado a Guejezi, en castigo de su avaricia. Namán se convierte en un fiel yaveísta (II Re. 5; cf. *Lc.* 4, 27). Finalmente, al ponerse en contacto con los huesos de Eliseo, resucita un muerto (II Re. 13, 20 s.; cf. *Eclo.* 48, 12 ss.).

San Jerónimo habla del sepulcro de Eliseo en las cercanías de Samaria (PL 25, 1099).

[F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, VI, 387; VIII 1585 s.; A. NEHER, *Amos*, París 1950, p. 188 ss.; S. GAROFALO, *Il libro del Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 147 s. 170-233.

ELOHIM. — v. *Dios*.

EMAUS. — Localidad palestinese, próxima a Latrum, hoy Amwās, a 30 km. de Jerusalén, en el camino de Jafa. Allí fué la victoria de Judas Macabeo en el año 160 a. de J. C. sobre los seléucidas Nicanor y Gorgias; Báquides la fortificó (I Mac. 3, 40; 4, 3; 9, 50). Fué centro topográfico en el año 40 desp. de J. C. (Fl. Josefo, *Bell.* III, 5), después de haberla reducido a cenizas Varrón en el a. 4 a. de J. C. (*ibid.*

III, 3, 5; *Ant.* XIV, 11, 2; XVII, 10, 7, 9). En el 68 desp. de J. C. se alojó en ella la V Legión macedónica, y en el 221 obtuvo el derecho de ciudad y el título de *Nicópolis*, por intervención de una delegación capitaneada por el docto cristiano conciudadano Julio Africano.

Por estos años debieron de construir los cristianos una iglesia con tres ábsides (basílica romana), que fué transformada en el s. iv (basílica bizantina) y en el s. xii (basílica de los Cruzados), para recordar la manifestación de Cristo a Cleofás y a su compañero en el mismo día de la Resurrección (*Lc.* 24, 13-26); a no ser que se trate de una construcción romana adaptada para iglesia en los siglos iv y v.

Aquí suponen que estuvo emplazado el Emaús del Evangelio Orígenes, Julio Africano, Eusebio de Cesarea y algún otro; y entre los modernos Abel y Vincent; pero tal emplazamiento está en pugna con el texto críticamente seguro de *Lc.* 24, 13 que pone entre Emaús y Jerusalén la distancia de 60 estadios (= 11-12 kilómetros; Lagrange, Vaccari). La lección 160 estadios sólo figura en seis unciales, por lo demás correctos, y en seis minúsculos, por lo cual es excluida, y con razón, de las ediciones críticas. (Sólo se la ve en Merk, 3.^a tirada, 1938.)

Orígenes, acostumbrado a cambios toponímicos en el texto bíblico, quiso darle cabida en el texto (cf. *Jn.* 1, 28; Betabara en vez de Betania; *Mt.* 8, 28 paral.: gergesos en vez de gadarenos o gerasenos).

Desde el s. xii los Cruzados buscaron el emplazamiento de Emaús en Qolonjeh a 30 estadios de Jerusalén; en Abu Gosh a 8 estadios; en Qubeibeh a 60 estadios, en armonía con la distancia que señala el Evangelio; pero los arqueólogos permanecen indecisos. [A. R.]

BIBL. — L. H. VIGENT-F. M. ABEL, *E., sa basilique et son histoire*, París 1932; B. BAGATTI, *I monumenti di E.-el Qubeibeh e del dintorni*, Gerusalemme 1947; A. VACCARI, *L'E. di S. Luca. Punti sugli* *l. Antonianum*, 25 (1950) 493-500; F. SPADAFORA, *E., critica testuale e archeologica*, en *Rivista Biblica*, 1 (1953) 255-68; P. A. ARCE, *E. y algunos textos desconocidos*, en *EstB* (1954) en-mar.

EMMANUEL. — v. *Mesías*.

EMPADRONAMIENTO. — v. *Quirino*.

ENCENIAS. — v. *Dedicación del Templo*.

ENDEMONIADOS. — Son llamados obsesos o endemoniados los hombres físicamente movidos por el demonio que mora en ellos, y que se hallan bajo la influencia de uno o más espíritus malignos (*Mc.* 1, 23-27; *Mt.* 12, 43 ss.; *Lc.* 8, 2; 11, 24 ss.).

En el Nuevo Testamento se llama impuros 24 veces a tales espíritus; trátase de impureza moral (frecuentemente alternando con *πονηρόν*: el maligno espíritu impele a los hombres a realizar actos prohibidos por la ley natural y por la ley positiva).

Son muchos los endemoniados que aparecen en los Evangelios. Es expresión palpable del dominio que Satanás ejerce en el mundo (*Mt.* 12, 22-37; *Mc.* 3, 22-30; *Lc.* 11, 14, 28). Hasta entonces reinaba Satanás como dueño absoluto, como un señor en su propia fortaleza; ahora se le ha echado de su imperio por la fuerza, lo que es lo mismo que decir que ha llegado uno más fuerte que él, que tiene precisamente la misión de fundar el reino de Dios sobre las ruinas del de Satanás.

«Si yo arrojo los demonios con el espíritu de Dios (ἐν πνεύματι Θεοῦ), ha llegado ya a vosotros el reino de Dios» (*Mt.* 12, 28).

Los endemoniados se presentan bajo muy distintas formas entre los enfermos afectados de diferentes maneras, y curados por el Mesías (*Mt.* 4, 24; 8, 16). La obsesión aparece sin perturbaciones físicas (*Mc.* 1, 23-28 el endemoniado en la sinagoga, cf. *Lc.* 4, 33-36; *Mc.* 7, 24-30 la endemoniada, hija de una siriofenicia, cf. *Mt.* 15, 21-28) o bien acompañada de tales perturbaciones, como mutismo (*Mt.* 9, 32 ss.), mutismo y ceguera (*Mc.* 3, 22-30; *Mt.* 12, 22-37), epilepsia (*Mt.* 17, 14-20), o tormentos físicos con la locura (*Mt.* 8, 28-34; *Mc.* 5, 1-5, los obsesos de Gadara). No es fácil discernir si se trata de enfermedad anterior o de perturbación física producida por la obsesión. En *Mt.* 17, 14-20 la obsesión se manifiesta con características especiales: parálisis de la voluntad, privación del uso del oído y de la palabra, ideas de suicidio. Lo primero que hace Jesús es arrojar al demonio, luego cura completamente al obseso (*Lc.* 9, 42; *Mc.* 9, 16, s.).

María de Magdala es una obsesa maravillosa (*Lc.* 8, 2; *Mc.* 16, 9) y de una forma de obsesión más grave («Jesús había arrojado de ella siete demonios», cf. *Mt.* 12, 43 ss.; *Lc.* 24 ss.).

El demonio tiene conocimiento de la mesianidad y de la divinidad de Jesús y se lo hace publicar claramente a los obsesos (*Mc.* 1, 24-34; 3, 10 ss.; 5, 7; *Lc.* 4, 41). «Tú has venido a perdernos. Te conozco; tú eres el Santo de Dios»; «salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios, Santo de Dios»; «echó muchos demonios, y no los dejaba hablar, porque le conocían»; «Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios».

Estas solemnes y claras manifestaciones en-

tran en el plan de Satanás, decididamente contrario a los designios mesiánicos de Jesús. (v. *Tentaciones*), que evitaba cuidadosamente todo cuanto podía dar pábulo al falso concepto nacionalista que tenían los judíos sobre el Mesías (cf. *Jn.* 6, 14 s.) y cuanto pudiera haber encendido el ánimo de aquellos ilusos contra los romanos.

Jesús impone silencio a los demonios y los arroja autoritariamente con un simple mandato, sin discutir con ellos: «Cállate y sal de este hombre» (*Mc.* 1, 25; etc.), y el demonio, lleno de odio y de ira, protesta que tiene conocimiento de que ha de ser destronado, pero tiene que huir.

También los Apóstoles al ser enviados arrojan los demonios (*Mc.* 6, 13); ese poder se lo comunica el Resucitado (*Mc.* 16, 15-18).

San Pablo libra en Filipos (*Act.* 16, 16 ss.) del demonio a una niña que siempre que lo veía pasar con Silas gritaba diciendo: «Estos hombres son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la salvación».

Ya entre los judíos había exorcistas (*Act.* 19, 27; *Mt.* 12, 27; *Lc.* 11, 19) y algunos de ellos comenzaron a arrojar los demonios en el nombre de Jesús. [F. S.]

BIBL. — O. S. SMIT, *De demoniacis in historia evangelica*, Roma 1913; D. BUZY, *S. Mt.*; L. PIROT, *S. Mc.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 9), París 1946, pp. 47.110.122 s. 157-161.230.415.439 ss.; 504 ss.; L. MARCHEL, *S. Luc.* (volumen 10), *ibid.*, pp. 70.113.129.148.

ENOC. — v. *Patriarcas*.

ENOC (Libro de). — v. *Apócrifos*.

ENUMA ELISH. — v. *Examerón*.

ESAU. — Hijo de Isaac y Rebeca, gemelo con Jacob, nacido antes que éste y, por tanto, primogénito (*Gén.* 25, 20-34) lo cual trafa consigo no pocos privilegios, como el de ser jefe y sacerdote de la familia, tener derecho a una doble parte de la herencia, y recibir del padre una especial bendición.

Ya antes de nacer revelaron los dos gemelos, con una especie de profecía de «acción», la diferencia de sus caracteres y la lucha que surgiría entre sus descendientes (*Gén.* 25, 22-23). En efecto, Esaú fué un hombre rudo y violento, mientras que Jacob era tranquilo y amigo de estar en casa (25, 27); además, Esaú era rubio y peludo, de lo cual le vino el nombre ('Esaú = peludo). Ignorante de todo, Isaac amaba preferentemente a Esaú por ser el primogénito y porque le proporcionaba una caza exquisita. En cambio Rebeca, presagiando el futuro

(*Gén.* 25, 23), sentía preferencias por Jacob (*Gén.* 25, 28). Y sucedió que habiendo observado Esaú cierto día, al volver del campo, que Jacob había preparado un potaje de lentejas, se lo pidió. Jacob se mostró dispuesto a cederse, pero a condición de que el hermano cediese en favor suyo los derechos de primogenitura, lo que hizo Esaú con gran ligereza (*Gén.* 25, 29-34). Por eso San Pablo lo califica de profano o sacrilego (*Hebr.* 12, 16). Más adelante, valiéndose de un ardido tramado por Rebeca (*Gén.* 27, 1-45), Jacob logró incluso arrancar al padre, ya anciano y ciego, la bendición reservada al primogénito. Tal bendición fué inválida en principio, por error sustancial de la persona, ya que Isaac creía dársela a Esaú, pero luego quedó convalidada (*Gén.* 27, 33).

Al verse así defraudado, Esaú prorrumpió en gritos y prometió que se vengaría; mas al regresar Jacob (*ibid.* 27, 41-45), se reconcilian los dos hermanos, según los presentimientos de la madre (*ibid.* 33, 1-4). No obstante, se separaron para evitar nuevos sinsabores, y Esaú se fué a habitar en el monte Seir, antiguo nombre de Idumea (*ibid.* 36, 8), por lo que es considerado como primer padre de los edomitas, con quienes los hebreos nunca tuvieron buenas relaciones. Como consecuencia de estos acontecimientos, pero sobre todo por un impenetrable juicio de Dios, que todo lo dirigía según sus eternos consejos, Jacob pasó a ser el heredero de las promesas divinas y progenitor remoto del Mesías (según la carne), en tanto que Esaú desaparece de la historia del pueblo elegido.

El ejemplo de los dos hermanos, e incluso gemelos, uno de los cuales en contra de las leyes naturales, es elegido, y el otro no, ya antes de que hayan obrado el bien o el mal, e incluso ya antes de haber nacido, sirve a San Pablo (*Rom.* 9, 11-13) para demostrar la libertad y la naturaleza enteramente gratuita del don con que Dios hace que llegue la salvación mesiánica a un pueblo y no a otro. [B. P.]

BIBL. — J. CHAINE, *La Genèse*, París 1948; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, I. Firenze 1943, pp. 113 s. 116-21.131-34.139 ss.

ESCÁNDALO. — Primitivamente (σκάνδαλον, cf. sánscrito «skandoti» = estremecerse, titubear) significó un impedimento físico capaz de hacer caer a quien en él tropieza al andar, lo que después dió lugar a la perifrasis de sentido metafórico «piedra de tropiezo» πέτρα σκανδάλου; cf. *Rom.* 9, 33; *1 Pe.* 2, 8. Muchas veces se halla, así en los Setenta como en el Nuevo Testamento, πρὸς κομμα = *offendiculum*, como sinónimo del primero.

En el Antiguo Testamento el término correspondiente *mikšöl* hallase usado en sentido propio (Lev. 19, 14), y con mayor frecuencia en sentido figurado, y también en la expresión *šûr mikšöl*, «lapis offensionis», Is. 8, 14. A veces se refiere a un grave peligro material, como desgracias, muerte, encarcelamiento, etc., y con más frecuencia con ocasión de una caída moral, pecado o apostasía; p. ej., Sal. 119, 165; Ecl. 4, 22; Ez. 7, 19; Ex. 23-33. En los LXX significa también lazo, trampa, emboscada, Sal. 139, 6; 140, 9; y en este caso responde mejor al hebr. *mikšöl* o indica un hecho que redunde en deshonra, Ecl. 7, 6.

En el Nuevo Testamento reviste varios significados: a) seducción o aliciente para pecar, Mt. 16, 32; 18, 7; b) ocasión involuntaria de caída para otros, Mt. 26, 31; Rom. 14, 13; c) ocasión que se convierte en causa para el ánimo de otro mal dispuesto, I Cor. 1, 23; Gál. 5, 11; el escándalo de la cruz; d) el que da ocasión a la caída, Mt. 16, 23: Pedro! [N. C.]

BIBL. — F. ZORELL, *Lexica hebr.* V. T. Roma 1947, p. 436; G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neo-testamentaria*, I. Torino 1933, p. 34; II. *ibid.* 1950, p. 94.

ESCATOLOGÍA. — Etimológicamente es un tratado de todo cuanto se refiere al fin de cada hombre (escatología individual), el futuro de una nación (escatología colectiva), y de la humanidad y del mundo físico (escatología cósmica): de *ἐσχάτος* = último; de un modo especial significa el juicio final, la resurrección de los cuerpos y el fin del mundo.

Los modernos, al hablar de escatología, refieren casi exclusivamente este término al fin del mundo, que es de lo que aquí tratamos. Para lo demás, v. las palabras respectivas.

Conocido es el daño que causó el sistema formulado por J. Weis (1892) y aceptado y divulgado por Loisy y A. Schweitzer: la escatología cósmica sería, según ellos, la esencia del Evangelio. Jesús no consideraba ni enseñaba más que el fin del mundo; la misma moral es un repliegue motivado por tal espera, la cual explica por qué se agruparon espontáneamente los fieles en comunidad. San Pablo, lo mismo que los primeros fieles, estuvieron obsesionados por tal escatología. Se entendían en tal sentido: Mt. 10, 2 ss.; 16, 27 s.; 24, 26, 63 s.; Lc. 17, 20-18, 8; I-II Tes.; I Cor. 15, 51. Pero este sistema ya estaba vencido en 1914. R. Bultmann, M. Dibelius, etc., no admitieron más que la escatología individual, independientemente del tiempo; y desde 1936 Ph. Bachmann, O. Cullmann reconocieron que el mismo cristianismo constituye la última era, la defi-

nitiva; que el Reino de Dios no sólo es celestial, ha comenzado ya en el tiempo, y no tendrá su manifestación hasta el fin del tiempo. La fecha de esa manifestación no es elemento esencial, mas sí lo es la certeza de la afirmación del reino de Dios.

En el Antiguo Testamento, la escatología es sólo colectiva, nacional, mesiánica; o sea que la nación como tal, el elegido Israel, en cuanto objeto de la alianza, tiende a Cristo, y termina en Cristo, que lo elevará y lo absorberá en su reino.

No existe referencia al fin del mundo físico. La frase «al fin de los años» (*in novissimis diebus*, o *in novissimo dierum*) equivale simplemente a «en lo futuro» (Gén. 49, 1; Núm. 24, 14, etc.). En contexto mesiánico — «al fin de los tiempos» (Is. 2, 2; Mi. 4, 1, etc.) indica el fin de la era o de los periodos del Antiguo Testamento y el comienzo de la era mesiánica, perfecta y definitiva (= reino de Dios que durará eternamente: Dan. 7, 14-27 = Lc. 1, 31 s.; cf. Spadafora, *Ezechiele*, 2.ª ed., Torino 1951, p. 28 ss.); cf. Gál. 4, 4: «Vino Cristo al llegar la plenitud del tiempo» o «de los tiempos» (Ef. 1, 10); I Cor. 10, 11 «fin de los tiempos» (*finis saeculorum*) o las eras precedentes (Hebr. 9, 26; Allo, *Première ep. aux Cor.*, 2.ª ed., 1924, p. 234 s.; Id. *Apocalypse*, 1933, CXVII, CXIX).

Los últimos días, según la perspectiva bíblica, indican la era cristiana, iniciada con la encarnación y la glorificación de Jesucristo, que se perpetuará eternamente en la gloria de la Iglesia triunfante.

Los profetas anuncian las manifestaciones de la justicia divina contra los gentiles (= día del Señor) con frases que no pasan de ser grandiosas metáforas («el sol se oscurecerá», «caerán las estrellas», etc., en Is. 13, 12 por la caída de Babilonia; 24, 34; Ez. 32, 7 s. por la ruina de Egipto; Joel 2, 10; 3, 15, etc.); será tan terrible el castigo, que la misma naturaleza parecerá estremecerse (J. M. Lagrange, A. Médebielle, en *DBs*, II, col. 493-503). De estas mismas imágenes se servirá N. Señor para pronosticar el fin de Jerusalén (Mt. 24, 29; Mc. 13, 24 s.; Lc. 21, 25 s.).

Is. 65, 17; 66, 22 habla de «cielos nuevos y tierra nueva», simple imagen indicadora de la renovación radical que obrará el Mesías entre los hombres (v. *Regeneración*); es la nueva creación, obra de la gracia redentora (Gál. 6, 15; II Cor. 5, 17; la *palingénesis* de Mt. 19, 28; II Pe. 3, 13).

Finalmente se describe la intervención de Dios Juez, en estilo profético, con los diferentes

elementos descriptivos (ángeles, nubes, fuego, etcétera) tradicionales.

En el Nuevo Testamento la escatología es ante todo individual (para cada uno la muerte, el juicio particular, el premio o el castigo inmediato), y luego colectiva, universal (respecto de la suerte de la humanidad: resurrección de los cuerpos, juicio o triunfo final de Cristo; fin de la Iglesia militante, gozo eterno de la Iglesia triunfante).

Escatología individual. — Con el bautismo recibe el cristiano (Jn. 3, 5) una nueva vida espiritual (Jn. 1, 12 s.) que es la misma «vida eterna», en la tierra vida de la gracia, en el cielo vida de la gloria (Rom. 2, 7-10; 5, 2 ss. 17; 6, 4, 22; Jn. 17, 3, etc.). El fiel que persevera en el bien, en el momento de la muerte pasa de la primera a la segunda; de lo contrario va a parar al infierno para siempre. He ahí la importancia del «día del Señor» o «venida» (*parusía*, v.), imprevista para todos («como ladrón nocturno»), en cuanto que nadie conoce su hora; y de ahí la importancia de «estar preparados», de «vigilar», «esperando al Señor» (Mt. 24, 37-51; 25, 1-30; Lc. 12, 16-21. 35-46; 17, 26-35; Rom. 13, 11-14; 14, 10 s.; I Cor. 7, 29-32; Flp. 2, 15 s., etc.). Eso explica el deseo que siente el justo «de morir para estar con Cristo» (II Cor. 5, 1-10; Flp. 1, 2-26, etc.).

Teniendo en cuenta nuestra fragilidad, N. S. Jesucristo basa su ascética sobre este acontecimiento, que no es el fin del mundo, pero que tiene para todos el mismo valor, el mismo significado: la muerte de cada uno.

Los que están convencidos de la escatología cósmica, ven en todo el fin del mundo, cuando en realidad en los pasajes citados (que son los principales) y en muchos otros paralelos o afines sólo se trata de la escatología individual.

Escatología colectiva o universal. — El reino de Dios tiene una doble fase formando una perfecta continuidad: la terrestre y la celestial. Identificase con la Iglesia (v.) fundada por Jesús, con San Pedro y sucesores suyos a la cabeza (Mt. 16, 13-20; Jn. 1, 42; 21, 15 ss.; I Cor. 12, etc.; F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2.^a ed., Rovigo, 1950, pp. 50-89), en la que están comprendidos buenos y malos (Mt. 13, 24-30. 36-43, etc.): ella es la economía de la gracia (Jn. 1, 16 s.; Rom. 3, 21-31); que debe extenderse a todo el mundo (Mc. 3, 13-19; 6, 7-13; 13, 9 s.; Act. 1, 8, etc.) y durará hasta el fin del tiempo (Mt. 28, 20).

La redención no sólo es para las almas, sino que ejerce su efecto saludable sobre todo el hombre, y este efecto se realizará con la única resurrección (v.) de los cuerpos (Rom. 8, 10-39).

Este triunfo sobre la muerte será el que clausurará la fase terrestre del reino de Dios: Cristo presentará los elegidos al Padre (dejándolo todo en sus manos (I Tes. 4, 14-17; I Cor. 15, 12-28. 50, 57; Allo, *Prem. Ep. aux Cor.*, pp. 387-454).

Nada hay determinado acerca de la duración de esta fase terrestre. La doctrina evangélica sobre el reino de Dios en las parábolas (cf. Mt. 13), la conversión de Israel como grupo étnico, predicha por San Pablo (Rom. 11, 25 s.), después de la de los gentiles, el número simbólico de los mil años (Ap. 20) por una duración indefinida, o cuando menos muy larga (Allo, *Apocalypse*, pp. CXX, 307-29) sólo dejan prever un lapso de tiempo que está muy lejos de ser breve. Por consiguiente, ni en el Nuevo ni en el Antiguo Testamento hay trazas de escatología cósmica, de fin del mundo físico: sólo está predicho el fin de la vida del hombre sobre la tierra.

Si se tienen en cuenta las imágenes empleadas por los profetas para indicar el «día del Señor» o la manifestación de la justicia divina contra los enemigos de su reino, fácilmente se explica Mt. 10, 23. 26; 63 s.; Lc. 22, 69 y finalmente Mt. 24, 3 (*parusía*), pues lo que ellos nos dicen se refiere a la «venida de Cristo» para castigar a la sinagoga perseguidora, a los judíos deicidas; trátase de la destrucción de Jerusalén, la manifestación más ruidosa del Mesías Juez y supremo vengador de sus fieles (Lagrange, *L'Evangile selon St. Mt.*, 4.^a ed., 1927, pp. 205-507 s.; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 349). En Mt. 16, 27 s. se habla de la fundación o de la consolidación de la Iglesia con la imagen empleada por Dan. 7, 13 s. «venida del Hijo del hombre», «venida del reino de Dios» (Lc. 9, 26 s.), como organización externa, definitivamente distinta de la sinagoga (Lagrange, *S. Mt.*, p. 233; *Ev. selon St. Luc.*, p. 269 s.; v. demostración en Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, pp. 17 ss., 25 ss.). De ahí procede, por una parte el castigo de los judíos, especialmente en la destrucción de Jerusalén (Dios interviene para castigar), y por otra la protección y el triunfo de la Iglesia (intervención en favor). Estos dos aspectos de la «venida del Señor» están enlazados en los dos grandes vaticinios sobre el fin de Jerusalén: Lc. 17, 20-18, 8 y Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21. En Lc. 17 Jesús predice a los discípulos las persecuciones que les esperan después de su muerte. Entonces invocarán la intervención del Salvador («llegará el tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre...», v. 22; lo que demuestra que sin duda se trata de intervenciones de Jesús para castigar

a los perseguidores y libertar a sus fieles). Y efectivamente intervendrá el Señor, y de un modo especial «en su día», en el *gran día* (la destrucción de Jerusalén), sobre el cual insiste aquí (17, 25-30), y del cual volverá a ocuparse en el otro discurso (Mt. 23 y paral.). En vez de preocuparse de conocer el tiempo en que se ha de verificar todo esto, los discípulos procurarán estar siempre en gracia, perseverar en el bien, porque también ellos podrán verse sorprendidos por la muerte en el castigo nacional (17, 26-30, 33-36). Y a la pregunta de los Apóstoles que desean saber dónde se descargará el castigo, responde Jesús con una frase proverbial (Job. 29, 30): la presa es Jerusalén sobre la cual se posarán los buitres (= las legiones de Roma; cf. Mt. 24, 28; cf. L. Tondelli, *Gesù*, Torino, 1936, pp. 364-68).

En Mt. 24 y pasajes paralelos el divino Redentor comienza con la predicción de la destrucción total del Templo, y, por tanto, de la capital. Preguntan los discípulos cuándo acontecerá, y qué señales la precederán. Trátase del fin de un mundo (el mundo judío, la era del Antiguo Testamento), y no del fin del mundo.

Jesús comienza por las señales remotas: guerras, persecuciones contra los discípulos, predicción del Evangelio en todo el mundo (el entonces conocido; particularmente realizada ya en el 57 desp. de J. C., como lo atestigua San Pablo, *Rom.* 1, 8 y luego en *Col.* 1, 6).

La señal próxima o última, inconfundible, del castigo, es el lanzamiento del ejército romano sobre Jerusalén (Lc. 21, 20), la profanación del Templo consumada por los zelotes (Mt. 24, 15. Mc. 13, 14; I Tes. 2, 4; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 247; J. Huby, *S. Mc.*, 4.ª ed., París, 1929, p. 343; v. *Tesalonicenses*).

Entonces comienza la gran calamidad, el asedio (Mt. 24, 21-25; Mc. 13, 20-23). El epílogo de la tragedia con la liberación de los sobrevivientes, que será patente, sin peligro de equivocarse, como un relámpago que pasa resplandeciente de un punto al otro del cielo (cf. Mt. 24, 26 ss.), está descrito con las grandiosas imágenes del estilo profético que ya vimos anteriormente (Mt. 24, 29 y pasajes paralelos: «el sol se oscurecerá», etc.). Entonces los judíos deberán reconocer, de grado o por fuerza, el desquite de la Cruz (Mt. 24, 30a es cita y cumplimiento de la profecía de Zac. 12, 2: no visión física, sino reconocimiento — y duelo nacional judío — del castigo por la crucifixión de Jesús).

El fin de la nación judía será la liberación para la Iglesia (y más directamente para la martirizada iglesia de Palestina): Lc. 21, 28.

31; su desarrollo ganará con tal liberación. La protección del Señor a los fieles se expresa con elementos proféticos descriptivos característicos de los profetas (Mt. 24, 30b-31; Mc. 13, 26 s. = Dan. 7, 13 s.; etc.). Dios «reúne» a los elegidos lo mismo que había tratado en vano de «reunir» (el mismo verbo *ἐπισυνάγω*) a los habitantes de Jerusalén como la gallina a sus polluelos: imagen viva de la protección, de la solicitud.

Trátase principalmente de un vaticinio de aliento y de victoria para la Iglesia naciente, con lo que está coordinado el anuncio de la destrucción de Jerusalén y de la nación judía, según pone de manifiesto el mismo Jesús mediante la parábola de la higuera (Mt. 24, 32 ss.; Mc. 13, 28 s.; Lc. 21, 29 ss.). Todo sucederá en el transcurso de aquella generación (no más de 40 años), pero el momento preciso queda oculto (Mt. 24, 34 ss.). Luego siguen ciertos avisos para recomendar la vigilancia. (Exégesis loada y plenamente aprobada por P. Benoit, en *Rb*, 59 [1952] 119 s.; Id., *Com. à S. Mt.*, La Bible de Jérusalem, París 1950, páginas 135 ss.; C. Spicq, en *RScPhTh*, 36 [1952] 166, nota 53.)

Nada se halla en la Escritura acerca de la venida de *Elías* (v.) al fin del mundo, ni de la aparición y lucha de un *Anticristo* (v.).

Tampoco se halla nada en San Pablo referente a la escatología cósmica, como tampoco consta que en él y en los primeros fieles se diera la espera del fin del mundo. V. *Tesalonicenses* I-II.

El célebre fragmento I Tes. 4, 15, tiene esta traducción: «Nosotros, los vivos, los sobrevivientes en la venida gloriosa y final del Señor, nos uniremos a nuestros difuntos, pues primero resucitaremos todos y luego todos juntos volaremos hacia Cristo» (A. Romeo, en *VD* [1929] 307-12.339-47.360-64; K. Staab). Y I Cor. 15, 51: «Todos resucitaremos (= οὗ κοινῇ ὁσόμεθα, según traduce, y acertadamente, la versión latina) y todos seremos transformados» (A. Romeo, en *VD*, 14, 1934, 142-48.250-55. 267-75.313-20.375-83; Id., v. *Parusia*, en *Enc. Catt. It.*, IX, col. 875-82). [F. S.]

BIBL. — A. FEUILLET, *Lc.* 17, 20-18, 8, en *RScR*, 35 (1948), 481-502; 56 (1949), 61-92; Id., Mt. 24-25, en *RB*, 56 (1949), 340-64; 57 (1950), 62-91, 180-211; Id., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles* (Mt. 10, 23; 16, 27 s.; 19, 28), en *NRTh*, 81 (1949), 701-22; Id., Mt. 23, 37 ss.; 26, 64; *Jo.* 21, 21 ss.), *ibid.*, 806-28; J. BONSIRVEN, *El Vangelo di Paolo*, Roma 1951, pp. 329-68; F. SPADAFORA, *Getù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950 (demostración completa y abundante bibliografía); * B. SANTOS OLIVERA, *Doctrina escatológica del pueblo hebreo*, en *EstB* (1932) 133-144; (1934) 282-289; J. ENCISO, *Las estrellas se caerán del cielo*, en *Ecc.* (1946) 30 nov.

ESCLAVITUD. — Es la condición de los prisioneros de guerra no israelitas (cf. I Sam. 30, 3; II Par. 28, 8-15), a los que en períodos anteriores se daba muerte (Núm. 31, 7; Dt. 20, 13 s.). Igual suerte corrían los que eran capturados con una cuadrilla (Am. 1, 6, 9), los insolentes en caso de deuda o los que se hallaban en apuros económicos (Ex. 21, 7 s.; Am. 2, 6; 8, 6; II Re. 4, 1; Neh. 5, 5, 8), y también los ladrones incapaces de restituir el hurto, que pasaban a ser propiedad de aquellos a quienes habían robado (Ex. 22, 2). Había mercados reconocidos de esclavos en los que eran muy activos los habitantes de Tiro (Am. 1, 9; Ez. 27, 13). Al parecer, el precio normal eran 30 siclos (cf. Ex. 21, 32), con sus inevitables oscilaciones. Según Lev. 25, 42 ss.; Dt. 24, 7, estaba prohibido el mercado de esclavos israelitas. La ley hebrea tiende a limitar el derecho del amo, el cual estaba obligado a poner en libertad al esclavo a quien había hecho objeto de malos tratos (Ex. 21, 26 s.): debía devolver la libertad a todos los esclavos del propio pueblo después de seis años de servicio, concediéndoles una mínima ayuda indispensable para su sustento inmediato (Lev. 25, 39-44; Ex. 21, 2; Dt. 15, 12-15). Pero esta disposición tan humanitaria quedó solamente en la teoría. Hízose una solemne promesa de liberación en el tiempo del asedio de Jerusalén en el 587, pero no llegó a cumplirse (Jer. 34, 8-22). La ley, en cambio, dejaba únicamente al esclavo el derecho a elegir entre la libertad y la continuación en su estado (Ex. 21, 5 s.), que también podía cesar a consecuencia de haber sido rescatado por los parientes o también por la fuga (Dt. 23, 16 s.; pero cf. I Re. 2, 39 s.).

La base de estas disposiciones humanitarias estaba en el respeto de la dignidad humana y en el pensamiento de que así amos como esclavos todos tenían un mismo Dios creador. Con los esclavos, incluso con los no israelitas, se practicaba la circuncisión, y se les otorgaban derechos especiales relacionados con la religión hebrea, como el descanso del sábado (Ex. 20, 10; 23, 12; Dt. 5, 14). Y no faltan casos concretos o consejos teóricos que suponen una relación de mutuo respeto e incluso de amistad entablada entre el amo y su esclavo, especialmente después de la liberación de éste (cf. Gén. 15, 2 ss.; II Sam. 9, 1; II Re. 4, 26 ss.; Prov. 17, 2). Algunas sectas judías, como los esenios (cf. Fl. Josefo, *Ant.*, XVIII, 21) y los terapeutas (Filón, *De vita contemplativa*, 70), repudian por principio la esclavitud.

En el Nuevo Testamento no existe legislación alguna sobre la esclavitud; ni se plantea este problema desde el punto de vista moral-social; pero la solución práctica que da San Pablo para el caso de Onésimo, esclavo fugitivo, es un indicio de que, aun prescindiendo de una repentina revolución social, la esclavitud estaba llamada a desaparecer. De momento se limita, lo mismo que los otros Apóstoles y los más antiguos escritores eclesiásticos, a inculcar los principios que fácilmente habrían dado como resultado su abolición. A la recomendación práctica, dirigida a los amos para que se porten con humanidad (Ef. 6, 9; Col. 4, 1), únese el recuerdo constante de la igualdad de todos los hombres delante de Dios y del pensamiento dominante de que en Cristo no hay esclavo ni libre (Gál. 3, 28; Col. 3, 11). [A. P.]

BIBL. — R. SALOMON, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, París 1931; M. ROBERT, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; J. MENDELSON, *Slavery in the ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine...*, Oxford 1949.

ESCRIBAS. — Hebreos intelectuales del último período bíblico y posbíblico, llamados casi siempre en el Antiguo Testamento γραμματεῖς, siguiendo el uso de los Setenta, y en la Biblia hebrea šōtēr y sōphār, dos voces afines con significado etimológico diferente (*vigilante y escribiente*), y en los escritos hebreos posteriores denominados con el término hākhām (sabio).

Los escribas eran por encima de todo estudiosos de la Ley. Datán del período del cautiverio, cuando se intensificó el interés por esta prerrogativa inconfundible del pueblo hebreo. Erán los «maestros de la Ley» (en griego νομοδιδάσκαλοι; cf. Lc. 5, 17; Act. 5, 34), «los intérpretes de las leyes sagradas», como gustan de llamarlos Filón y Fl. Josefo, y en calidad de tales formaban parte del Sanedrín y de los diferentes tribunales.

Algunos de ellos procedían de clases aristocráticas y sacerdotales, pero la mayoría procedía de otras clases sociales, y en general del laicado. El único requisito era que tuvieran una seria inclinación al estudio. Algunos de entre ellos, incluso los más famosos, ejercían, para vivir, oficios bastante humildes. Desde el principio gozaron de la estima incondicional del pueblo (cf. II Mac. 6, 18 ss.; Eclo. 38, 24-39, 15). Su formación era larga y fatigosa: el aspirante debía sentarse por largo tiempo «a los pies» (cf. Act. 22, 3) de un maestro célebre, aprender de memoria, oyéndola de la boca del maestro, la exégesis bíblica, tomada de relatos anecdóticos (= haggādāh) o tam-

bién de razonamientos y dichos jurídicopareneticos (= halakhāh), y las diferentes máximas transmitidas por antiguos escribas. Últimada la instrucción a los cuarenta años ('*Abōdā zara'* 19 b; *Sofa* 22 b), se procedía a una especie de ordenación con la imposición de manos. Sólo entonces se podía decir de él que era un verdadero «sabio» y tenía derecho al mencionado título de *Rab* (cf. *Mat.* 23, 7), que por mayor reverencia podía transformarse en *Rabbi* y *Rabban* (*Maestro mío* y *Maestro nuestro*). La erudición adquirida los hacía a menudo soberbios, despectivos y antipáticos (*Jn.* 7, 49).

A los escribas — ordinariamente partidarios de los principios farisaicos — se debe la divulgación de la Ley y el estímulo de su práctica mediante la palabra y el ejemplo. Un exagerado servilismo a la letra relativo a ciertas normas (como las referentes al descanso sabatino o a la pureza e impureza legal de los alimentos o de algunas acciones) y un espíritu meticuloso inclinado a descubrir excusas ocasionaba la inobservancia práctica. Estos doctores, que habían suplantado al sacerdocio en su cometido de depositario e intérprete de la Ley (cf. *Dt.* 17, 8-11) y que habían perpetuado el delito que ya Jeremías (8, 8) había echado en cara a sus predecesores, el de anteponer la propia autoridad a la de Dios, eran una planta que no había sido plantada por el Padre celestial (*Mt.* 15, 13), severamente condenada por Jesucristo (cf. de un modo especial *Mt.* 23, 2 ss.). [A. P.]

BIBL. — H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I. Monaco 1922, pp. 79-82; JN. JEREMÍAS, *προμνηστεύς* en *ThWNT*, Stuttgart 1933, pp. 740 ss.; U. HOLTMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital., Torino 1950, pp. 166-171.

ESCRITURA SAGRADA. — v. *Biblia*.

ESDRAS-NEHEMÍAS. — Denominación común de los dos libros que en la Vulgata latina suelen llevar por título: «primero y segundo de Esdras», que primitivamente formaban un solo libro con el nombre de Esdras en el texto hebreo y en la versión de los LXX.

El libro lleva el nombre de los caudillos que más contribuyeron a la constitución del pueblo después de la cautividad. Mas, según se verá en el compendio, el libro abarca la historia del pueblo desde el retorno de la cautividad hasta algún tiempo después del año 32 de Artajerjes I (433), que por cierto tiene bastantes lagunas.

El *Libro de Esdras* contiene el decreto por el que Ciro autorizó a los exilados el retorno

y la edificación del templo (1, 1-4; cf. R. De Vaux, en *RB*, 46 [1938] 29-57; E. Bickermann, en *JbL*, 65 [1946] 24 ss.).

La primera reintegración de los cautivos tuvo lugar bajo la dirección de Sesbasar, a quien Ciro hace la entrega de los vasos del templo, llevados por Nabucodonosor (1, 5-11). Sesbasar muy probablemente es distinto de Zorobabel (P. Heinisch, p. 279 s.; R. De Vaux, *Israel*, col. 763; contra A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, París 1908, p. 541 ss.; G. Ricciotti, p. 106 s.).

Número, ofertas, viviendas de los repatriados (cf. *Neh.* 7, 6-73). Esta lista contiene probablemente también a los demás repatriados que, poco a poco, fueron reintegrándose después de los primeros hasta la llegada de Esdras, desde el 537 hasta el 458.

Construcción del altar de los holocaustos en los tiempos de Zorobabel (3, 1-6).

Contrato con los habitantes de Sidón y de Tiro, estipulado tal vez por el mismo Zorobabel, acerca de los materiales para la reconstrucción del Templo, iniciada por él mismo (5, 16) e interrumpida hasta el tiempo del rey Darío (521-485), a causa de las dificultades interpuestas por los enemigos del pueblo (3, 7-4, 5).

Breve noticia de la acusación elevada contra los judíos bajo el reinado de Jerjes = Asuero (485-465; 4, 6).

Los judíos son acusados ante Artajerjes I (465-424) de que intentan reedificar las murallas de Jerusalén. El rey prohíbe la realización de la obra y los adversarios ejecutan el decreto con procedimientos violentos (documento arameo; 4, 7-23; cf. *Neh.* 1, 1 ss.).

Reanúdase la reconstrucción del Templo a continuación de las exhortaciones de los profetas Ageo y Zacarías y de los caudillos Zorobabel y Josué, éste sumo sacerdote. El gobernador de la provincia de Abar Naharāh, Tatnai (cf. A. Ungnad, *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther*, en *ZatW*, 58 [1940-41] 24-44), practica investigaciones y, en vista de que los ancianos de los judíos apelan al decreto de Ciro, remite la decisión al rey. Búscase el decreto, y Darío permite la construcción y presta su ayuda mediante un decreto personal. El día 3 de Adar, año sexto de Darío (515), queda ultimado el Templo y celébrase su dedicación. El 14 del primer mes del año siguiente se celebra la Pascua (4, 24-6, 23).

En el mes primero del año séptimo del rey Artajerjes I (458), Esdras, «escriba decésimo de la ley del Dios del cielo» (7, 12; es decir, a título de oficial de la curia real, en el reino

persa, a quien estaban encomendados los asuntos religiosos de los israelitas; cf. H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber*, Tübingen 1930), parte de Babilonia con letras de recomendación del rey para poder promulgar la ley mosaica y civil, y llega a Jerusalén en el quinto mes (7) en compañía de algunos levitas, cuyo elenco se da.

Al llegar al río Ahava (no identificado con certeza), determinan celebrar un ayuno por el feliz resultado, y eligen depositarios que se encargarán de llevar a Jerusalén los tesoros recibidos. Llegados a Jerusalén entregan los tesoros, ofrecen holocaustos y muestran a los sátrapas los edictos del rey (c. 8).

Arrepíentense de haber contraído matrimonios con pueblos extranjeros y se determinan a repudiar a las mujeres así tomadas. En una reunión celebrada con tal motivo en el mes noveno se establece mandar jueces por las ciudades para que impongan la ejecución del decreto y que hagan una lista de transgresores (9-10).

Libro de Nehemías. Nehemías describe la situación de la ciudad de Jerusalén (cf. *Esd.* 4, 7-23) e implora el auxilio divino (c. 1). En el mes de Nisán del año 20 del rey Artajerjes I (445) obtiene el permiso para reedificar la ciudad (2, 1-10).

A los tres días de llegar a Jerusalén, levantándose de noche se va en compañía de unos pocos hombres a inspeccionar el estado de las murallas de la ciudad. Pero Sambalat y Tobías se burlaron del propósito que tenía de restauración (2, 11-20).

Número de los constructores (c. 3) (cf. *DBs.*, IV, col. 949-54).

Los enemigos comienzan insultándolos y luego les ponen asechanzas, de modo que los israelitas tienen que proseguir la obra sin deponer las armas (c. 4). Nehemías protesta contra las inhumanas usuras de los ricos y propone el ejemplo de su propia integridad (c. 5).

Descúbranse unas asechanzas de los enemigos contra Nehemías. Al cabo de cincuenta y dos días queda terminada la construcción de la muralla. Institución de vigilantes en la ciudad. Censo del pueblo (6, 1-7, 5).

Lista de los que primero regresaron (7, 6-13; cf. *Esd.* 2).

En el séptimo mes, Esdras promulga la ley. Celébrase la fiesta de los Tabernáculos. En el día 24 se hace penitencia pública y confesión de los pecados (8, 1-9, 37).

Se establece una alianza sagrada que es suscrita y sellada (c. 10).

Repoblación de la ciudad, provista de mura-

llas: elección de los habitantes (11, 1-2) y lista de los mismos (11, 3-19). Índice de los diferentes jefes, de los sacerdotes y de los levitas (11, 20-12, 26).

Dedicación de la muralla de Jerusalén (12, 27-42).

Establecimiento de las contribuciones sagradas; separación de los extranjeros (12, 43-13, 3).

Nehemías corrige las malas costumbres, procura que los levitas tengan una justa porción en la distribución de los diezmos, inculca la observancia del sábado y maldice a los judíos que tengan mujeres extranjeras (13, 4-31).

Del autor suele admitirse que es el mismo cronista que escribió I-II *Par.*, quien, aparte otros documentos, se sirvió de las memorias de Esdras y de Nehemías insertándolas en varios lugares de su obra. Así *Neh.* 8, y probablemente también 9, formaban parte de *Esdras*, lo cual se deduce del hecho de que Esdras tiene en esta narración un puesto de primer plano. Las memorias de Nehemías están completadas con varios elementos (7, 6-73; 10; 11, 3-12, 26; 12, 44-13, 3) tomados de otras fuentes. Por otra parte, que las memorias de Nehemías hayan recibido añadiduras claramente se echa de ver en *Neh.* 12, 27 (la dedicación de la muralla es natural consecuencia de 7, 5, donde se habla de su construcción).

Esdras y Nehemías no vivieron en Jerusalén en el mismo tiempo. El único texto seguro en que se nombra a Esdras y Nehemías juntos se debe al cronista (*Neh.* 12, 36), el cual sólo nos da allí la lista de los sacerdotes y de los levitas. En los otros dos textos (*Neh.* 8, 9; 12, 36), el nombre de Nehemías es probablemente una añadidura que se hizo posteriormente a las memorias de Esdras. Esdras estuvo en Jerusalén en el año séptimo de Artajerjes, y Nehemías desde el 20.º hasta el 32.º (*Neh.* 13, 7) de otro rey del mismo nombre.

El problema cronológico consiste en que son dos los Artajerjes que reinaron de 32 años para arriba: el primero, de 465 a 424, y el segundo, de 404 a 358. Nehemías actuó en el tiempo de Artajerjes I, lo cual está confirmado en los papeiros de Elephantina. En uno del año 17 del rey Darío (408-407) se nombra a Jojanán, sumo sacerdote judío; a Delaiah y a Shalemiah, hijos de Sambalat, jefe de Samaria, adversarios de Nehemías (cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, p. 492). Jojanán era sobrino de Eliasib (*Neh.* 12, 11, 22).

Por lo que se refiere al tiempo en que actuó Esdras, A. Van Hoonacker, en muchos estudios

hechos desde 1890 hasta 1924 (cf. *RB*, 32 [1923] 481-94; 33 [1924] 33-64), al que siguen otros muchos escritores (p. ej., G. Ricciotti, páginas 108-20), admite que Nehemías vivió durante el reinado de Artajerjes I y Esdras durante el de Artajerjes II, por lo que le pareció bien invertir el orden que presenta el texto poniendo a Esdras después de Nehemías.

Pero los argumentos no convencen, y así se mantiene el orden tradicional: Esdras vino a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes I, y, según los datos que conocemos, sólo desempeñó allí su oficio durante un año.

Por consiguiente, Esdras llega a Jerusalén hacia el año 458, en el quinto mes, con una auténtica misión de parte del rey y presenta las letras de recomendación a la autoridad pública (*Esd.* 8, 36). En el séptimo mes expone la Ley de Moisés, que se convierte en ley oficial. Aceptala el pueblo, y, conforme a las prescripciones de la misma, celebra la fiesta de los Tabernáculos (*Neh.* 8). Arregla la cuestión de los matrimonios mixtos. Durante tres meses celebran reuniones y confeccionan la lista de los transgresores (*Esd.* 10, 9. 16. 17).

Actividad de Nehemías. Al comunicar al rey Artajerjes el intento de la reedificación de la muralla, el rey manda destruir lo que ya se había construido (*Esd.* 4, 23; *Neh.* 1, 3; 2, 3). En el año 20.^o del rey, Nehemías recibe el cargo de gobernador de los judíos y el permiso para construir las murallas. Después de una inspección nocturna, manifiesta a los jefes judíos su plan, que queda realizado a los cincuenta y dos días, no obstante la oposición de sus enemigos.

Solemne inauguración de las murallas. Repoblación de la ciudad. Nehemías se encarga de que se observe la justicia social. El año 32 vuelve a Persia, recibe del rey una nueva misión y regresa a Judea, donde reprime enérgicamente los abusos que se habían introducido.

[N. B. W.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, Torino 1935, pp. 121-65; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 175-229; A. MÉDEBIELLE, *Esd.-Neh.* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot, 4), París 1949, pp. 255-383; A. FERNÁNDEZ, *Comentarios a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950; P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, pp. 278-94; R. DE VAUX, *Israel*, en *DBS*, IV, col. 763-69. * A. IBÁÑEZ ARANA, *Sobre la colocación original de Neh. 10*, en *EstB*, vol. X (1951) 379-402; S. NAVARRO, *Esdras Nehemías*, en *EstB* (1933) 12-20.

ESDRAS (Libros III y IV). — v. *Apócrifos*.

ESDRELÓN. — Llanura de Palestina, entre el Jordán y el Mediterráneo, Galilea y Samaria, en forma de triángulo irregular, con una super-

ficie de 250 km². Esta dilatada depresión se denominó Izre'el, «Dios siembra» (*Jos.* 17, 16; *Jue.* 6, 33). Después fué helenizada con la epéntesis de la *d* en Esdrelón, y en el tiempo de los asmoneos y de Herodes se llamó «la gran llanura» (*I Mac.* 12, 19; Fl. Josefo, *Bell.*, III, 3, 1), y actualmente es conocida con el nombre de Merg Ibn 'Amir. Debido a lo accidentado del terreno presenta varias zonas particulares, como el «campo de Magedo» (*II Par.* 35, 22; *Zac.* 12, 11) y el «valle de Jezrael» (*Jue.* 6, 33; 7, 1). Está bañada por el río Muqatta' (el bíblico Cisón), que desemboca en el Mediterráneo, y por el Nah Jalud (Jarod: *Jue.* 7, 1), que desagua en el Jordán. La llanura de Esdrelón es fertilísima, aunque con algunas zonas pantanosas, y hoy viven de ella numerosas colonias sionistas. Por ser el lugar en que se cruzaban los caminos de Egipto a Mesopotamia y a Siria, se veía constantemente cruzada de caravanas de mercaderes, y siempre fué campo de batalla preferido, que se hizo ilustre por las célebres victorias de Tutmosis III, en el 1468 a. de J. C., sobre los asiáticos; por las de Barac sobre Sisara (*Jue.* 4, 5), de Gedeón sobre los medianitas (*Jue.* 7, 1 ss.), de los filisteos sobre Saúl (*I Sam.* 31, 1 ss.), de Ajab sobre los arameos (*I Re.* 20, 26), del famoso faraón Neco sobre Josías (*II Re.* 23, 29) y, en los tiempos modernos, por las de Plácido, de Saladino, de Kleber y de Napoleón. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, París 1938, pp. 91. 412 s.

ESENIOS. — Quizá de haššaim, «los silenciosos». Constituyen una de las sectas religiosas del tiempo de Jesucristo. Son fuentes para su conocimiento: Plinio (*Hist. Nat.*, V, 17), Filón (*Quod omnis populus liber sit*, 75-88; *Apologetica Iudeorum*, en Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11-12), Fl. Josefo (*Bell.*, II, 8, 2-13; *Ant.*, XVIII, 1, 5, 18-21), y muy probablemente, el *Manual de disciplina* descubierto recientemente en Khirbet Qumran. Los esenios se remontan posiblemente al tiempo de los Macabeos (del 150 a. al 70 desp. de J. C.): su colonia importante estaba en Engaddi, junto al mar Muerto. Es verosímil que el gran edificio descubierto en Khirbet Qumran represente la casa del principal grupo de los esenios, y que el cementerio descubierto sea el lugar de su sepultura. Caracterizanse los esenios por un rígido apego a las observancias exteriores, por una fidelidad más meticulosa que la de los fariseos más exaltados: observan el sábado con rigor, son maniáticos respecto de la pureza

legal, hasta el punto de tomar un baño todos los días antes de la comida. Si bien ya las sectas de la antigüedad tienen elementos comunes a ellos, se distinguen no obstante por el hecho de ser una confraternidad, una asociación religiosa estrechamente unida, que crea entre sus miembros lazos más fuertes que los del mismo parentesco. Tienen superiores, entran espontáneamente con el consentimiento de éstos, se obligan con juramento de fidelidad que los liga mutuamente con secreto inviolable, se despojan de sus propios bienes en favor de la comunidad, practican el celibato a excepción de algunos, habitan en la misma vivienda, tienen las comidas en común. El fin de esta vida es religiosomoral. El primer objeto del compromiso con la secta es la veneración de la divinidad. Como consecuencia, nace la obligación de practicar la justicia, la verdad, las reglas de la cofradía, que exigen continencia, trabajo, vida sobria, estudio de los libros sagrados.

Se considera, cada vez como más probable, que los textos descubiertos en Khirbet Qumran (v. *Manuscritos del mar Muerto*), sobre todo el *Manual de disciplina*, pertenecen a los esenios, y que su estudio nos dará una idea bastante diferente de la que puede sacarse actualmente de Filón y de F. Josefo. Los esenios deben de estar íntimamente ligados a los hasidim de la época macabea. [F. V.]

BIBL. — M. J. LAURANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 307-330; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, I. ibid. 1934, p. 63 ss.; R. DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qumran*, en *RB*, 60 (1953), 82, 106.

ESPERANZA. — El Antiguo Testamento, con el gr. *ἐλπίς*, traduce diferentes términos que significan confianza (*Sal.* 25 [24], 1 s.) en Dios, en que llegará el auxilio, en la liberación de un peligro, de una necesidad; sentimiento filial del justo hacia Dios, que es su salvación, su seguridad (*Sal.* 46, 6; 70, 5; *Jer.* 17, 7; *Sal.* 4, 6; *Prov.* 20, 22, etc.). En particular, la esperanza del justo respecto de su destino de ultratumba (*Sal.* 16, 8-11; 17, 15; 49, 16; 73, 24; F. Spadafora, en *Rivista Biblica*, I [1953] 210-15).

En el Nuevo Testamento la esperanza es la segunda de las virtudes teologales, entre la fe y la caridad, que son los constitutivos de la vida cristiana (I *Tes.* 1, 3). El bautizado nace a la fe y a la esperanza simultáneamente (I *Tes.* 1, 9 s.); su objeto directo es la gloria eterna (*Col.* 1, 27), «la manifestación de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo» (Tit. 2, 11 ss.) y también la resurrección de nuestro

cuerpo y su glorificación (I *Cor.* 15; *Rom.* 8). Prácticamente todos los bienes que nos aguardan en el más allá de la tierra (*Col.* 1, 5), inmediatamente después de nuestra muerte (Fip. 1, 21, 23; II *Cor.* 5, 6, 8).

La oposición entre los paganos y los cristianos está expresada por dos veces en San Pablo con la frase: «Aquellos que no tienen esperanza» (Ef. 2, 12; I *Tes.* 4, 13), aplicada a los paganos.

Con la esperanza va unida la paciencia perseverante, *ὕπομονή* (I *Tes.* 1, 3; *Rom.* 8, 25, etcétera), firmeza resistente y batalladora, necesaria para soportar las tribulaciones reservadas a los cristianos (I *Tim.* 6, 11, etc.). Esta esperanza ha sido difundida por Dios en nuestros corazones (II *Tes.* 2, 16; *Rom.* 15, 5, 13, etc.); se funda en Cristo, que es «nuestra esperanza» (*Col.* 1, 27). Pero su última razón es el amor de Dios (*Rom.* 5, 5), y por eso «la caridad todo lo espera, todo lo sufre» (I *Cor.* 13, 7). Este amor de Dios, que desciende por el Hijo hasta nosotros y que nada es capaz de disminuir, es para nosotros una prueba segura de todos los bienes sobrenaturales (*Rom.* 8, 35-39). [F. S.]

BIBL. — R. BULTMANN - K. H. RENGSTORF, *ἐλπίς*, en *ThWNT*, II, pp. 515-31; J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, p. 314 ss.; * T. D. ORBIS, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo*, en *EstB*, 4 (1945), 2.

ESPIRITU de Yavé. — El hebreo *ruah* (fem.) etimológicamente equivale a «soplo», «vientos», «espíritu», que comunica, da vida. Desde el segundo versículo del *Génesis* (1, 2) lo hallamos atribuido a Dios. «El soplo o el espíritu de Dios revoloteaba sobre las aguas» del caos. Por una parte la nada o caos, por otra «el poder divino» dispuesto a sacar de la nada al universo. «Una palabra del Señor creó los cielos, y un soplo de su boca les dió su ornato» (*Sal.* 33, 6); en estrecho paralelismo, al mandato responde «el soplo de su boca», para expresar la misma acción creadora (cf. *Is.* 11, 4; 34, 16; *Sal.* 147, 18). Y así la expresión *espíritu de Yavé* expresa cualquier acción de Dios que termina en el exterior.

Significa también una fuerza divina o un impulso por el que los hombres son dirigidos o impulsados a obrar cosas admirables. A cumplir la misión a que Dios les destina. Tal influjo invade al alma del hombre haciéndola partícipe en cierto modo de la luz y de la fuerza de Dios.

En el Antiguo Testamento el espíritu de Dios está descrito como causa de efectos prodigiosos, pero transitorios, de fuerza, de valor, o exalta-

ción religiosa (cf. los llamados «hijos de los profetas»). Cuando el espíritu de Yavé «agita» a Sansón (*Jue.* 13, 25) o «irrumpe sobre él» (*Jue.* 14, 6), le comunica fuerza para despedazar un león con sus manos (*Jue.* 14, 16) para matar él solo a 30 hombres (*Jue.* 14, 19), para romper las maromas que le aprisionaban y derrotar a mil filisteos (*Jue.* 15, 14 s.). Cuando el espíritu está en Otoniel (*Jue.* 3, 10) o en Jefe (*Jue.* 11, 25) y fortalece a Gedeón (*Jue.* 6, 14) o «arrebata a Saúl» (*I Sam.* 11, 6), estos héroes alcanzan grandes victorias.

Pero el espíritu de Yavé no es sólo un impulso transitorio, sino también un don permanente en relación con la vida religiosa y moral. Así, el espíritu de Yavé está en Moisés (*Núm.* 11, 17, 25), es transmitido o comunicado por Dios a Josué (*Núm.* 27, 18); penetra en David desde el día de su unción (*I Sam.* 16, 13) y habla por su boca (*II Sam.* 23, 2); reside en Eliseo (*II Re.* 2, 9).

El espíritu (impulso divino) dirige a los seres que llevan el trono de Yavé (*Ez.* 1, 12); es la fuerza divina la que eleva a Ezequiel y le infunde una calma confiada para estar en presencia de Dios y recibir su palabra (*Ez.* 2, 2; cf. 3, 12), la que obra sobre su alma y le comunica las visiones proféticas (8, 3). El espíritu de Yavé es el que principalmente expresa la inspiración profética (v. *Profeta*) (cf. *Zac.* 7, 12; *Sab.* 7, 7).

Es, pues, fuerza divina y don otorgado por Yavé de una manera permanente, con miras a una misión o función determinada.

El espíritu de Yavé morará permanentemente en el Mesías (*Is.* 11, 1) y por tanto dirigirá toda su actuación para hacer de él el rey ideal, comunicándole dones intelectuales sobrehumanos y cualidades morales extraordinarias. Tener en sí el espíritu de Yavé equivale a pensar y obrar como piensa y obra Dios.

El espíritu de Yavé es también la fuerza que, como sucedió con el salmista (*Sal.* 51, 12 ss.), obrará en la nueva alianza la renovación moral y religiosa. *Ez.* 36, 26 s.: «Pondré en vosotros un nuevo espíritu, y haré que cumpláis con mis leyes», etc.

Un nuevo principio de acción (*espíritu nuevo*), cual otro principio vital, guiará su conducta y les hará practicar obras dignas del Señor (cf. *Is.* 32, 5; *Jl.* 2, 28; *Zac.* 4, 6 etc.); y ese principio de acción procede de Dios (*mi espíritu*), fuente de vida moral, y, lo mismo que el agua de que habla Jesús a la Samaritana (*Jn.* 4, 14), descendiende del cielo y sube y hace subir hasta el cielo.

La revelación del misterio del *Espíritu San-*

to (v.), tercera persona de la Sma. Trinidad, estaba reservada al Nuevo Testamento, en donde alguna vez aparece el espíritu del Señor en el sentido considerado hasta ahora, como p. ej., en *Lc.* 1, 35, donde πνεῦμα ἁγίου (espíritu santo) está explicado en el más riguroso paralelismo por δύναμις ὑψίστου (= el poder del Altísimo).

No siempre es fácil determinar cuándo se habla directamente de la tercera persona de la Sma. Trinidad.

[F. S.]

BIBL. — P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'esprit de Javé dans l'A. T.*, en *RScPhTh.* 23 (1934), 553-87; *L'e. d. J. source de vie dans l'A. T.*, en *RB.* 44 (1935), 480-501; *L'e. d. J. et l'Alliance nouvelle*, en *EthL.* 13 (1936), 201-20; *L'e. d. J. source de vie morale dans l'A. T.*, *ibid.*, 16 (1939), 457-67; P. HEIMISCH, *Teología del V. T.*, Torino 1950, pp. 124-32; * S. ENCISO, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el A. T.*, en *EstB.* V (1946), 4.

ESPÍRITU SANTO. — Nombre de la tercera persona de la Trinidad (v.), que se lee en todos los textos del Nuevo Testamento que contienen una fórmula trinitaria. Mas en los otros lugares, mientras la personalidad del Padre y la del Hijo aparece evidente, frecuentemente persiste la duda acerca del Espíritu Santo. Ya San Gregorio Nacianceno (*Oratio Theologica*, V, 26; PG 36, 161) afirmaba: «El Antiguo Testamento predicó abiertamente al Padre, y más veladamente al Hijo. El Nuevo ha manifestado al Hijo y ha hecho entrever la divinidad del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo habita en nosotros y él mismo nos ofrece una demostración más clara de sí».

Efectivamente, en el Antiguo Testamento se habla frecuentísimamente del *Espíritu* (v.) de Yavé para indicar la omnipotencia divina, la acción de Dios en todo lo creado, y de una manera especial en el hombre.

También en el Nuevo Testamento quedamos perplejos no pocas veces sobre el sentido preciso de la expresión. En varios casos es clara la correspondencia entre «Espíritu santo» (*Lc.* 10, 21) o bien el simple vocablo *Espíritu* (cf. *Mt.* 4, 1; 22, 43; *Mc.* 12, 36; *Lc.* 4, 14, etc.) con la terminología «Espíritu de Yavé» del Antiguo Testamento. Otras veces presentase al *Espíritu Santo* como un don divino sobrenatural, capaz de producir efectos particulares en orden a la santificación de las almas, o bien encaminados a la propagación del cristianismo (cf. *Act.* 1, 5-8; 2, 4; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 11, 15, etc.). Mas tales textos por sí solos, juntamente con otros paulinos (cf. *I Cor.* 6, 19; *I Tes.* 4, 8; *Tit.* 3, 5 s.; *Rom.* 5, 5, etc.) de suyo no son suficientes para afirmar el carácter personal del *Espíritu Santo*. Dígase otro tanto del célebre

texto sobre la blasfemia (v.) irremisible contra el Espíritu Santo (Mt. 12, 21 y paralelos).

Pero, aun prescindiendo de las fórmulas trinitarias, no faltan casos en los que el carácter personal del Espíritu Santo aparece con claridad. Descríbese como al gran sustentador y animador de los Apóstoles y de los fieles en general (cf. Mt. 10, 20; Jn. 14, 26; 15, 26; Act. 1, 8; 2, 4). Se le atribuye la dirección sobrenatural de la nascente Iglesia (Act. 4, 8; 5, 3, 9; 6, 3, 5; 8, 15, 29; 20, 28, etc.). De un modo especial el Espíritu Santo es considerado como santificador de las almas (cf. Rom. 8, 9 ss.; I Cor. 3, 16; Gál. 4, 6). Lo mismo que Cristo glorificado, el Espíritu Santo es principio de vida sobrenatural. Por eso se atribuyen indistintamente en tal sentido las mismas características a una y a otra persona. La actividad de las dos personas en el alma de los justos es inseparable. San Juan evita ese intercambio de atribuciones y gusta de llamar «Paráclito» al Espíritu Santo (Jn. 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7); mas ese mismo título se reserva también para Cristo glorificado (I Jn. 2, 1). En general entiéndese ese término como equivalente a «consolador», si bien no pocos exegetas antiguos lo traducían por «abogado» o «patrono».

Es verdaderamente clara la descripción del Espíritu Santo en la vida íntima de la Trinidad. Llámasele indistintamente Espíritu de Dios y Espíritu de Jesucristo, porque procede de las dos personas. Pero no olvidemos que a la tercera persona se la describe principalmente en su actividad santificadora mediante las gracias de la efusión de carismas especiales. Tal es el concepto que se expresa con la imagen del Espíritu Santo que habita en el alma del justo (Rom. 8, 9) y que distribuye los carismas según su libre voluntad (I Cor. 12, 11). La perfección de cada uno consiste en secundar y desarrollar la misteriosa acción del Espíritu (Rom. 15, 13; Ef. 5, 18), que origina y alimenta toda la vida sobrenatural. El intercambio de atribuciones con Cristo está limitado a determinadas categorías de acciones, lo cual es posible porque el Redentor, convertido, mediante la Resurrección, en «Espíritu vivificador» (I Cor. 15, 45), adquiere en acto la prerrogativa de poder comunicar su Espíritu, que realizará la obra de santificación en cada uno de los creyentes (Jn. 14, 16, 26; 16, 13).

[A. P.]

BIBL. — H. BEKTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostols Paulus*, Münster i. W. 1913; E. SCOTT, *The Spirit in the New Testament*, Londres 1923; F. BÜCHEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes*, París 1928; S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma

1952. * F. QUIROGA, *Personalidad divina del Espíritu Santo en S. Pablo*, en *EstB* (1930), 113-121.

ESTEBAN (San). — v. *Actos de los Apóstoles*.

ESTER. — Heroína que da el nombre al octavo libro de los «escritos» o hagiógrafos del canon hebreo, quinto de los meghillôth o «rótulos» para el uso litúrgico. Su nombre primitivo era Hadassa, derivado del vocablo hebreo «badas» = mirto; en cambio Ester es de raíz indo-europea, de donde procede el latino «stella» y «astrum» (a través del griego).

«Era de talla esbelta y hermosa presencia, y había sido adoptada por Mardoqueo cuando se quedó sin padre ni madre» (Est. 2, 7).

Eran de la tribu de Benjamín, de la casa de Quis. Su familia estaba entre los deportados a Babilonia en 597. Mardoqueo nació en la cautividad y recibió nombre babilonio derivado del dios Marduk.

El libro de Ester, que se desenvuelve «con la viveza y el interés de un drama», divídese en tres partes.

I. El rey Jerjes (v. *Asuero*), repudia a Vasti y manda que le busquen esposa. Ester entra en el harén y es elevada al título de reina (a. 7 = 484 a. de J. C.). Mardoqueo, valiéndose de ella, descubre al rey una conjuración que se había tramado contra él. El poderoso cortesano Amán, llamado el agagita, en relación con Agazi, distrito de Media, amargado porque Mardoqueo — que quizá lo conocía ya como antijudío — le niega los ambicionados honores, consigue un decreto en virtud del cual en un día determinado había de darse muerte a todos los judíos, después de haber fijado, echando a suertes (pûrim) la fecha del exterminio (cc.: 1-3).

II. Mardoqueo, que no ha cesado de velar por Ester, la exhorta ahora a que intervenga en favor de sus compatriotas, y Ester, después de haber orado y ayunado, invita al rey a que juntamente con Amán acepte un banquete que ella ha preparado. Amán, entre tanto, levanta una horca para Mardoqueo, y el rey, en una noche de insomnio, repasa los anales y se informa de que Mardoqueo no ha sido remunerado por haberle salvado la vida, por lo que decide ensalzarlo, y el mismo Amán recibe la orden de contribuir a la exaltación de su enemigo. Luego en el banquete descubre Ester, valerosamente, al rey la raza de donde procede y acusa a Amán, que es condenado a muerte (cc. 4-7).

III. A Amán sucede Ester para la posesión de sus bienes y Mardoqueo para los cargos. Ester consigue del rey un decreto en favor de los

judíos, a quienes se autoriza para defenderse hasta el exterminio de sus enemigos, lo cual realizan en el mismo día que Amán había señalado para su ruina. Mardoqueo, en memoria del alegre acontecimiento, instituyó la fiesta de los Purim (cc. 8-10). Así tuvo principio esta fiesta anual judía, alegre y popularísima, 14 y 15 de 'adhár (feb.-mar.), de la que se hace mención II Mac. 15, 16, como «día de Mardoqueo».

A esta narración, de suyo completa, del texto hebreo, añade la traducción griega siete capítulos (partes «deuterocanónicas», v. *Canon*) intercalados en diferentes lugares, que San Jerónimo reúne al fin en su traducción del hebreo (cc. 11-16): el sueño de Mardoqueo; el edicto de muerte contra los judíos; la oración de Mardoqueo y de Ester; Ester ante el rey; el edicto en favor de los judíos; la explicación del sueño de Mardoqueo.

El apéndice especial a la redacción griega (Vulg. 10, 13) da noticia, a modo de posdata, de cómo semejante redacción fué debida a un tal Lisímaco, probablemente un judío de Egipto que después se domicilió en Jerusalén. Esta redacción (traducción o más propiamente refundición griega) fué luego llevada a Egipto en el cuarto año de Tolomeo Sotero II, el cual reinó del 117 al 81 a. de J. C. La noticia literaria y la fecha hacen asemejar esta posdata al prólogo del *Eclesiástico*.

Estas partes, que no se hallan en la actual Biblia hebrea, son igualmente inspiradas (cf. San Clemente Romano, I Cor. 55; Clemente de Alejandría, *Strom.* 4, 19, y Concilio de Trento).

Según el cuidadoso estudio de Schildenberger (*Das Buch E.*, Bonn 1941), el griego primitivo fué una verdadera refundición más que una traducción libre del original hebreo. «Puede sostenerse como probable que primeramente se compusieron sobre un fondo común, oral o escrito, un relato hebreo sucinto y una redacción griega más extensa. Al hacerse después la traducción griega del relato hebreo, ésta fué adoptada, insertándose en ella, en los lugares correspondientes, las partes que había de más en la redacción griega, es decir, las secciones deuterocanónicas. Tal fué el origen de la actual versión griega (ed. Rahlfs), debida, según parece, a Lisímaco» (A. Vaccari).

El autor del relato hebreo de Ester está familiarizado con la historia y las costumbres persas, y tuvo en sus manos los anales persas (2, 23; 10, 2) y los escritos de Mardoqueo (9, 20). Escribió en Persia hacia el 350-300 a. de J. C. El mismo lenguaje, afín al de *Par.* y *Dan.*, apoya la determinación de esa fecha para la composición.

Los exegetas católicos modernos clasifican tanto el original hebreo como el griego primitivo como pertenecientes al género literario de la narración libre, considerándolo como «relato histórico libremente embellecido», de acuerdo con muchos acatólicos que admiten en el libro de Ester un fondo histórico. *Asuero* (v.) es Jerjes I (485-465 a. de J. C.), conocido por su desafortunada campaña contra Grecia, que tuvo su capital en Susa (*Est.* 1, 2). Las indicaciones históricogeográficas y el carácter de Jerjes, que nos suministra el libro inspirado, coinciden con cuanto expone Herodoto VII-IX y con lo que han descubierto las excavaciones (Misión arqueológica francesa, desde el año 1885 en adelante). La capital resulta dividida en dos partes: a la izquierda del río (el antiguo Coaspe, hoy Kerca), la acrópolis o ciudadela ocupada por el palacio real; a la derecha, la ciudad habitada por el pueblo: cf. *Est.* 3, 15, etc., donde se distingue perfectamente la primera (hebr. *biräh*) de la segunda (hebr. *'fr*).

En el 483 (tercer año de reinado), banquete y preparación para la guerra contra Grecia (1, 3 ss.; Herodoto, VII, 8-17); Ester en el harén del rey (2, 8); campaña griega y derrota (480-479); Ester elevada al rango de reina (479); él, apenas ha regresado, para consolarle del desastre patrio se entregó más que nunca a los placeres y a los amores (Herodoto, IX, 108-113). Matanza de los persas en el 473. Ester es nombrada reina, pero para entrar a la morada del rey debe esperar que se la llame (2, 14; 4, 11); habita con otras en el harén (2, 11-14); bien puede ser considerada como reina de segundo rango o favorita, en la misma forma que Vasti (cf. para casos semejantes, Herodoto, III, 31.67.88; VII, 2.7.64), al lado de la verdadera reina Amestris, de sangre real y esposa de Jerjes I, única mencionada por Herodoto (IX, 108-113).

«Otras pruebas de la verdad histórica de nuestro libro son el exacto conocimiento de los usos persas, la detallada descripción del palacio real de Susa, confirmada por las recientes excavaciones, la narración tan viva y detallista, la ausencia de todo anacronismo» (A. Vaccari).

Pero sobre todo téngase presente el género literario del libro.

En cuanto a la matanza de los persas, no es críticamente cierto el número hebreo de 70.000; el griego (9, 16) sólo da 15.000, y pueden aducirse episodios semejantes del Antiguo Oriente (Herodoto, III, 76.79; Dion Cassio, *Hist. Rom.* 68, 32). El edicto concedía a los judíos el apoyo de las autoridades locales.

Hasta ahora no se ha intentado ninguna explicación, fuera de la que trae el texto sagrado, acerca del origen de la antigua fiesta judía, y puede presentarse con cierto fundamento partiendo de la etimología de *pûrim*, como lo reconoce, p. ej., L. Gauthier. Las tabillas de Kültepe aseguran que el hebreo *pûr* procede del asirio *purru* = suerte (A. Bea, en *Biblica*, 21 [1940] 198 s.). En la lista de los dignatarios de la corte de Susa, que se lee en un texto cuneiforme se encuentra un *Marduka* tesoro a quien A. Ungnad identifica fundadamente con nuestro Mardoqueo (en *ZatW* 58, [1940-41], 243 s.; 59 [1942-43], 219).

Se ha exagerado a veces hablando de chauvinismo y de odio cruel en Ester como expresión de que se trata de un relato enteramente profano. Es cierto que no aparece el nombre de Dios en el hebreo, mas es Dios quien «tiene las riendas de los acontecimientos y quien los dirige como detrás de los bastidores. Puede pensarse que el santo nombre de Dios se omitió de intento por reverencia, cuando la fiesta de *pûrim*, en la que solía leerse el libro de Ester, degeneró en jolgorio profano, como lo es aún ahora. Pero ese silencio queda plenamente compensado en los fragmentos propios del texto griego, donde el elemento religioso (cf. el mismo hebreo, 4, 14) se muestra bien a las claras y domina en los acontecimientos» (A. Vaccari). Y tampoco faltan atenuantes desde el punto de vista moral; los judíos luchan contra los persas que los atacan (8, 11) y piden su destrucción (9, 2.5.16). En la venganza son incluidos los parientes, en virtud del principio de solidaridad, entonces vigente. Por otra parte, el autor narra con frecuencia, pero sin aprobarlo, lo realizado por los personajes de su relato. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt. It.*, V, col. 630 ss.; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 269-301; L. SOUBIGOU, *Esther* (*La Ste. Bible*, ed. Pirot - A. Clamer, 4). París 1949, pp. 579-695; * J. PÉREZ DE URBEL, *El libro de Ester*, en *Cons.* 1955, XV, octubre, n.º 177.

ESTRELLA. — v. *Magos*.

ESTULTICIA. — v. *Pecado*.

ETERNIDAD. — v. *Dios*.

ETIOPE (Versión). — Es uno de los primeros y más conspicuos frutos del cristianismo trasplantado al reino de Aksum durante el s. IV por los sirios Frumencio y Edesio, primero esclavos y después confidentes del rey 'Ezana, convertido al cristianismo (Rufino, *PL* 21,

478-479; San Atanasio, *PG* 25, 656-57; inscripciones aksumitas relativas al rey 'Ezana).

Desconócese la época de la versión primitiva, que ciertamente tuvo que ser poco tiempo después de la introducción del cristianismo, ya que se necesitaba una versión utilizable por parte de la comunidad, ignorante de lenguas extranjeras. La lengua empleada es el ge'ez, actualmente lengua litúrgica de la Iglesia cop-tonofonista, a la que pertenecen las poblaciones «amáricas y tigrinas». Es una lengua semita en cuanto a los elementos lexicográficos, morfológicos y sintácticos procedentes de los dialectos árabes preislámicos. La versión primitiva fué realizada con diligencia, mas no sin impericia, sobre el texto griego usado por la Iglesia alejandrina, íntimamente ligada a la etiópica desde el tiempo de San Frumencio, consagrado obispo por San Atanasio de Alejandría. El código utilizado es muy semejante al Vaticano (B), con la recensión anterior a la de los LXX en las hexaplas para el Antiguo Testamento y la de Hesiquio para el Nuevo. Son raros los códices que reproducen la versión primitiva: para el Octateuco, los códices Londinense de la Sociedad bíblica y el Parisino 3; para los libros de los Reyes, los códices Vaticano de Borja 3 y el Parisino «Abbadino» 57; para los profetas, el código Parisino «Abbadino» 55 y el Berlinense *Pet. II Nachtr.* 42; para el Nuevo Testamento, los dos códices Parisinos 32 y 45.

La versión primitiva fué revisada según diferentes criterios, tratando de conformarse a textos griegos de otras recensiones, a textos coptos y árabes, y respecto del Antiguo Testamento, conformándose al texto hebreo. Esta revisión se efectuó en el s. VIII, y los códices más antiguos que la contienen se remontan al s. XIII. Fué responsable del trabajo un tal abbas Sálamá, a quien en los documentos etíopes se llama «traductor de las Sagradas Escrituras», «el que tradujo del árabe al ge'ez la Sagrada Escritura».

La única versión íntegra de la versión etíope es la publicada a cargo de la Misión católica (Asmara 1920-1926). Hay otras ediciones más antiguas, pero son parciales; cf. A. Vaccari, *De Textu* (*Institutiones biblicae*, I), 5.ª ed., Roma 1937, p. 284 s. [A. R.]

BIBL. — L. MECHINEAU, en *DB*, II, col. 2014-33.

EUCARISTIA. — La palabra *εὐχαριστία*, «acción de gracias», tomada del relato de la institución («Jesús dió gracias», *εὐλογήσας*: *Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *εὐχαριστήσας*: *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 23) y empleada ya en la *Didajé*

(*Smirn.* 7, 1; *Philad.* 4), significa el sacramento tipo, el que mejor caracteriza el culto de la Iglesia naciente (*Act.* 2, 42; 40, 7-11; 1 *Cor.* 10, 16), distinguiéndola del judaísmo, en cuya liturgia seguía tomando parte (*Act.* 2, 46; 3, 1, etc.).

La Eucaristía fué instituida por Cristo en sustitución de la Pascua judía (1 *Cor.* 5, 7: «Ha sido inmolado Cristo, nuestra víctima paschal»), para que a todos los fieles les fuera dado el participar del sacrificio de la Cruz comiendo la carne de la víctima inmolada. Los textos pertinentes al Nuevo Testamento son muy expresivos. Cronológicamente, después del evangelio arameo de *Mt.* (26, 26-29) hay que poner las clarísimas páginas de San Pablo (1 *Cor.* 11, 17-34; 10, 4.15-22); luego *Mc.* 14, 17-25; *Lc.* 22, 14-20; *Act.* 2, 42.46; 16, 34; 20, 7-11; *Jn.* 6, 51-65.

En la voz Alianza se explicaron la naturaleza y las modalidades de todo berih y el puesto central y esencial que en él ocupa el sacrificio, en cuya inmolación una parte de la víctima se quema sobre el altar (= la parte de Dios) y otra es comida por el oferente; una parte de su sangre se derrama sobre el altar (la parte de Dios) y otra se esparce a modo de aspersión con fines expiatorios sobre el pueblo (el otro sujeto del pacto, en el Sinaí: *Ex.* 24, 4-8; *Heb.* 9, 15-22).

Cristo sanciona la nueva Alianza con el sacrificio de la Cruz, y con Cristo también los fieles se hacen contrayentes y oferentes del grande y único sacrificio, comparten derechos y deberes de tal alianza, comiendo la carne de la víctima inmolada. Las palabras de Cristo: «Quien no come mi carne no tendrá en sí la vida» (*Jn.* 6, 53) conservan íntegramente su pleno significado.

Este carácter, con el paso de la pascua judía a la nueva pascua, está expresado con más claridad por *Lc.* En *Mt.* y *Mc.* está indicado sistemáticamente. La cena se comienza sencillamente como una pascua judía: Jesús manda a los Apóstoles que preparen la cena pascual (*Mt.* 26, 17 ss.; *Mc.* 14, 12 ss.): ellos ejecutan cuanto el Señor les ha mandado (*Mt.* 26, 19; *Mc.* 14, 16); hácese esto en el primer día de los ácidos, cuando se inmoja el cordero pascual (*Mt.* 26, 17; *Mc.* 14, 12); las palabras de Jesús: «Tomad, ésta es mi sangre, la sangre de la nueva alianza» (*Mt.* 26, 28; *Mc.* 14, 24) dan testimonio de que la Eucaristía es el rito de la nueva alianza.

Estableciendo un riguroso paralelismo, *Lc.* describe por separado primero la cena pascual judía y, después de haber consumido el cor-

dero, el paso a la nueva pascua: en lugar del cordero, el pan transformado en el cuerpo de Cristo, y la misma copa de la bendición (así se la llamaba), con el vino bendecido por el cabeza de familia, transformada en la copa de la sangre de Cristo.

Antes de la institución de la Eucaristía, Jesús llamó especialmente la atención sobre lo que iba a realizar, que era el paso de la antigua pascua a la nueva, con esta frase: «En verdad os digo que no volveré a beber de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevamente con vosotros en el reino de mi Padre» (*Lc.* 22, 17 ss.). *Mt.* y *Mc.* ponen esta frase después de la institución de la Eucaristía; *Lc.*, en cambio, la pone inmediatamente al principio, refiriéndola claramente a la pascua judía, de la que hace únicamente una mención explícita, y Jesús la repite mientras distribuye el cáliz, según rito pertinente aún a la pascua judía, antes de cambiar el vino en sangre.

Con razón, pues (Lagrange, Tondelli, etc.), se emplaza esa frase en las *Sinopsis*, incluso en *Mt.* y *Mc.*, en el principio de la cena, y se explica conforme está en *Lc.*, no como alusiva al banquete eterno en el cielo, sino a la nueva pascua, a la Eucaristía, que Cristo está a punto de realizar juntamente con sus discípulos en el nuevo reino, la Iglesia.

Para explicar *Lc.* con claridad el paralelismo existente entre las dos pascuas y el paso de una a la otra, para evitar una interrupción, remite para después de esto todos los otros detalles, concretamente el hecho de ser descuberto como traidor Judas (*Lc.* 22, 21 ss.), que se marcha (prácticamente echado por Cristo: «Lo que has de hacer hazlo pronto», *Jn.* 13, 27) antes de la institución de la Eucaristía, como en *Mt.* 26, 21-25; *Mc.* 14, 18-21, de acuerdo con la disposición del IV evangelio (*Jn.* 13, 31), y el de la acalorada disputa entre los discípulos por ocupar los mejores puestos (*Lc.* 22, 24-30), que igualmente es cierto que ocurrió antes (P. Benoit, en *RB.* 48 [1939] 357-93; F. Spadafora, en *Temí di esegesi*, Rovigo 1953, páginas 383-91; L. Tondelli, pp. 9-31).

La pascua judía se celebraba así: el padre de familia bendecía el vino, lo probaba y lo pasaba a los otros (*primera copa*). Luego se distribuía el pan ácimo, que cada uno mojaba en el plato común de un mejunje llamado haroseth (y aquí viene el bocado ofrecido a Judas que le descubre como traidor y le impele a salir, *Jn.* 13, 25-31) (*segunda copa*). Después de un discurso edificante del padre de familia sobre la liberación de Egipto se servía el cordero pascual, que comían con pan ácimo y con

hierbas amargas. La cena propiamente se terminaba así (Lc. 22, 20, «después de la cena»); el padre de familia tomaba un poco de pan, lo partía, lo distribuía, y después de esto nadie podía comer ya más. Pero estaba permitido retrasar la reunión hasta una hora tardía, y así se servía la *tercera copa*.

Este es el pan ácimo transformado por Jesús en su propio cuerpo con las palabras de la consagración: «Tomad, comed. Este es mi cuerpo», y ésta es la copa cuyo vino consagra igualmente Jesús transformándolo en su sangre: «Bebed todos; ésta es mi sangre de la nueva alianza» (Mt. 26, 26 ss.; Mc. 14, 22 ss.; Lc. 22, 19 s.).

He aquí el texto íntegro de Lc.: «Y habiendo tomado el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió a ellos diciendo: «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía». Y habiendo tomado el cáliz, del mismo modo, después de la cena, se lo dió a ellos diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que por vosotros es derramada; o que va a ser derramada».

Después de la tercera copa se iniciaba la recitación del Hallel (Sal. 113-118 [112-117]; Mc. 14, 26; Mt. 26, 30). Esa recitación fue precedida de todas las predicaciones y recomendaciones que nos han conservado los Sinópticos y especialmente Jn. 14-17 (cf. 18, 1).

La presencia real de Cristo bajo las especies se desprende fácilmente del carácter mismo del rito (naturalidad y finalidad) y es reclamada perentoriamente por la ecuación afirmada por Jesús: «Este es mi cuerpo», «Esta es mi sangre». El griego *τοῦτο ἔστιν* responde al demostrativo arameo (*den*) que afirma simplemente la identidad entre «esto» (pan, vino) y el cuerpo (*σῶμα*, cf. el hebr. *bāsār* = *sārē*, Jn. 6, 51) y la sangre (o sea la persona de Cristo).

Finalmente, el precepto: «Haced esto en memoria mía», demuestra que se trata de una institución que debe perpetuarse en tanto perdure la fase terrestre del reino de Dios, según dice explícitamente San Pablo (I Cor. 11, 26).

«Hay que repetir lo que se hizo y lo que se dijo, gestos y palabras de Jesús, lo mismo que los israelitas tenían que reproducir siempre la cena pascual y comer realmente el cordero en memoria de la liberación de Egipto (Ex. 12, 14).

Se hará como se hizo con el cordero pascual, porque es exactamente un cordero el que se inmola y se come, por más que el rito deba recordar la inmolación salvadora que hicieron los israelitas en Egipto y que fue preludio de

su liberación. De igual modo, lo que harán los discípulos tendrá la realidad de lo que hizo el Maestro, por más que el rito sea celebrado en «memoria de Él» y exista una estrechísima relación entre el don de su cuerpo dado a comer a sus discípulos y la inmolación que de ese su mismo cuerpo hará en la cruz para la redención del mundo» (Lagrange).

Apenas han pasado veinticinco años de la muerte de Cristo, cuando San Pablo afirma que la institución de la Eucaristía por Jesús y el precepto de renovarla forman parte de la enseñanza tradicional que él transmitió a los fieles de Corinto (I Cor. 11, 23-34). Trata de ella ocasionalmente, porque aquellos fieles celebran la Eucaristía de un modo tan desordenado que hubo de intervenir con su vigilancia apostólica y responder a la cuestión que había surgido acerca de los idolótritos (o sea carne inmolada a los dioses y luego puesta a la venta): I Cor. 10, 14-22.

Si no es en estos textos, no se habla de esto en ninguna otra parte, fuera de las referencias implícitas contenidas en Heb. (cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, París 1952, p. 316 ss.).

San Pablo se funda en la catequesis apostólica (I Cor. 11, 23: *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*, o sea tradición que se remonta a Cristo; cf. Gál. 1, 9-12; especialmente I Cor. 15, 3, etc.). Además de presentar ciertos episodios milagrosos de la historia de Israel en el desierto, como figura del bautismo y de la Eucaristía (I Cor. 10, 1-4), recuerda la institución de esta última (11, 23-26) para que se advierta mejor el contraste entre la mundanidad egotista de los fieles de Corinto y el significado del rito eucarístico.

Las palabras de la institución son las mismas que hallamos en Lc., con la relación más explícita aún (la conexión más íntima entre la Eucaristía y el sacrificio cruento de la Cruz): «Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que venga»; y con una afirmación indiscutible de la presencia real: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor». Si no estuviesen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, ¿cómo iban a ser profanados por quien toma ese alimento indignamente?

El Apóstol insiste: «Ese se come su propia condenación, porque no trata como conviene al cuerpo del Señor» (v. 29). Por eso encomienda a los fieles que hagan un atento exa-

men de conciencia antes de comerlo (v. 28), pues de lo contrario pecan gravemente y se exponen a mayores castigos (v. 30). «El indigno come su propia condenación al comer el pan sagrado, y la causa de tal condenación está en que no ha entendido el cuerpo del Señor, no ha considerado su precio infinito; nada tan fuerte ni tan expresivo acerca de la presencia real, sobre todo cotejando este v. 29 con el 27» (Allo).

Que la Eucaristía ofrezca a los fieles la carne de Cristo, «nuestra víctima pascual» (I Cor. 5, 7), inmolada en la Cruz, perpetuando así la cena sacrificial, término de todo sacrificio, está expresado en San Pablo de un modo especial y directo en I Cor. 10, 14-22: «Amados míos, huid la idolatría. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo de Cristo?... Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas?»

La semejanza es perfecta entre la Eucaristía y los sacrificios ofrecidos en el Antiguo Testamento en cuanto al significado de la participación de los oferentes en la cena que seguía inmediatamente al sacrificio, y en la cual los mismos consumían una parte de las carnes inmoladas sobre el ara.

El mismo paralelismo afirma San Pablo (v. 21 s.) con un significado idéntico al que revestían para los paganos sus cenas sacrificiales.

Así como la cena consumada por los sacrificadores al comer parte de las carnes ya inmoladas a la divinidad, y por lo mismo pertenecientes a Dios, era un acto esencial del sacrificio, pues el comer equivalía para ellos a unirse en cierto modo al mismo Dios, así también en la Eucaristía se come la carne de la víctima divina inmolada en la Cruz y hecha presente mediante las palabras de la consagración, evocando y reproduciendo místicamente el único y eterno sacrificio.

La Eucaristía es, pues (I Cor. 10, 17), la fuente de la unidad, la linfa del cuerpo místico: «Somos un solo cuerpo porque nos alimentamos con un solo pan», evidentemente el Cuerpo de Cristo, único y uno para todos los fieles.

San Lucas, en los *Actos*, afirma la celebración de la Eucaristía en la primitiva comunidad de Jerusalén (2, 42.46), y en un relato especialmente interesante describe la cena eucarística celebrada por San Pablo en Tróade (20, 7-11), empleando la expresión de «fracción del pan» (cf. I Cor. 10, 16: «el pan que partimos»). Es

cierto respecto de este último episodio, y probable en la referencia precedente, el hecho de la celebración de la Eucaristía juntamente con una cena, según afirma San Pablo respecto de Corinto (I Cor. 11, 17-22.33 s.). No condena San Pablo este uso; lo que denuncia y condena son los abusos que le acompañaban. Tal vez en las disposiciones que después dió en persona (I Cor. 14, 34) estableciese una completa separación entre la cena eucarística y ese banquete, simple expresión de caridad fraterna. Con certeza hallamos atestiguado este banquete (= ágape) en el s. II, pero es enteramente distinto de la celebración de la Eucaristía, incluso por lo que se refiere a la hora en que se celebraba.

Para la Eucaristía en los *Actos*, cf. el estudio reciente de Ph. H. Menoud, en *RHPH*, 33 [1953] 21-36; para el banquete (posteriormente ágape), cf. Allo, pp. 285-93.

El discurso de Jesús en Cafarnaúm (*Jn.* 6, 51-65) se aclara con la luz de los textos precedentes y del contexto del IV evangelio.

La multiplicación de los panes había suscitado la llamarada de aquel mesianismo nacionalista y temporal que obcecó fatalmente a los contemporáneos del Salvador. Eran dos conceptos antitéticos: el plan divino y el sueño humano de los judíos; los hallamos formalmente opuestos en las *tentaciones* (v.), narradas por los Sinópticos, y en el coloquio con Nicodemo (*Jn.* 3, 1-15).

El plan divino: redimir a todos los hombres mediante el sufrimiento y la crucifixión del Mesías (*Jn.* 3, 17), es, pues, un fin exclusivamente espiritual. Sueño judío: el reino de Dios como un poderoso imperio de su raza, con toda clase de prosperidad aquí en la tierra, y, por tanto, el Mesías sería el glorioso triunfador y jefe permanente de este imperio eterno.

La multiplicación de los panes pareció un indicio manifestativo de este sueño, y se intentó que Cristo lo aceptara. Pero Cristo se alejó y dió orden a los Apóstoles para que se fuesen, librándolos así de aquel entusiasmo, del que con suma facilidad se dejaban también ellos ilusionar.

La turba se dispersa, pero los dirigentes decidieron llegar a un acuerdo con Jesús: En resumidas cuentas, ¿qué intentaba hacer?

Así, pues, a la mañana siguiente se llegan a él en Cafarnaúm. El divino Redentor les descubre el motivo por qué le buscan tan pronto como le interrogan y acepta el reto. Ellos le buscan por el carácter material del milagro por él realizado. Pero es preciso cambiar de mentalidad: Jesús no tiene nada que

ver con los intereses terrenos; no puede ponerse de acuerdo con la concepción nacionalista y material con que ellos sueñan; no hay lugar a discusiones ni caben transacciones. La misión que él tiene que cumplir es divina: es el plenipotenciario del Padre: es preciso creer, abandonarse plenamente a su palabra.

Los jefes se declaran abiertamente hostiles: no quieren reconocer en Jesús esa autoridad; ni el mismo Moisés pretendía tanto, y, sin embargo, su milagro (el maná) era con mucho superior al de la multiplicación de aquellos pocos panes.

Y Jesús advierte que el maná había sido mandado por Dios, y no era obra de Moisés, en tanto que este milagro lo había obrado él mismo, como todos los otros de los que habían sido espectadores. El maná sólo podía ser llamado «pan del cielo» metafóricamente, pues era un alimento material destinado al mantenimiento físico. Él, en cambio, es «el verdadero alimento espiritual», bajado del cielo. Él es el Mesías a quien hay que entregarse por entero.

El único motivo verdadero de la oposición estaba en la falsa idea judía de un Mesías glorioso. Pero, lejos de la idea de un rey o emperador de Israel con ejércitos y brillo mundano, el reino de Dios es únicamente espiritual, y Jesús sancionará la nueva alianza con el sacrificio de sí mismo; todos cuantos quieran tomar parte en ella tendrán que comer su carne, inmolada por la redención del mundo. Idéntica idea se lee en *Jn.* 3, 15: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado (crucificado) el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna».

«Jesús afirma (*Jn.* 6, 22-65) que ha recibido la misión de dar el pan de vida, que es el doctor enviado por Dios para conducir hacia la vida eterna a todos los que crean en él. Pero ¿cómo da la vida al mundo? Mediante la inmolación de sí mismo (o sea con el sacrificio de la Cruz), y no es posible hallar acceso a la vida (ser partícipe de esta inmolación salvadora) sin participar de su carne inmolada» (cf. La-grange, *Evangelio di Gesù Cristo*, 2.^a ed., Brescia 1935, p. 211 ss.).

«El pan que yo daré es mi carne, vida del mundo» (*Jn.* 6, 51). Los judíos, que no quieren reconocer en Jesús más que un simple hombre, rechazan naturalmente tal proposición como absurda. La Eucaristía, como causa sacrificial que es, supone a Jesús crucificado, y además resucitado y verdadero Dios.

Mas Jesús confirma solemnemente: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la

carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Porque mi carne es verdaderamente comida, y mi sangre verdaderamente bebida» (verdaderamente se come, realmente se bebe). Y explica tajantemente: «El espíritu, el elemento espiritual unido a mi carne (es decir, «la divinidad») hace posible todo esto: es evidente que la humanidad por sí sola no puede producir cuanto se ha dicho de mí. No es Jesús hombre quien puede instituir la cena sacrificial, sino Jesús hombre Dios que, habiéndose inmolado en la Cruz, resucita y obra un portento único que nos permite alimentarnos con su carne.

«Mis palabras son espíritu y vida»; refiriéndose a ese reino espiritual del que no queréis formos idea (cf. *Jn.* 5-10), y muestran el único medio de participar de la vida espiritual.

«Gracias te sean dadas, Creador y Redentor de los hombres, por haber dispuesto aquella gran cena en la que nos diste a comer, no el cordero figurativo, sino tu sacratísimo cuerpo y tu sangre, alegrando a todos los fieles con el sagrado banquete» (*Imitación de Cristo*, IV, 11). [F. S.]

BIBL. — J. COPPENS, en *DBs*, II, col. 1146-1215; E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, 2.^a ed., Paris 1935, 236-45, 267-316; P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc*, en *RB*, 48 (1939), 357-93; P. TEOFILO DE OBRISO, *La E. in san Pablo*, en *ESB*, 5 (1946), 171-213; Y. DE MONTCHÉUIL, en *RScR*, 33 (1946), 10-43; J. BONSVIER, *Hoc est corpus meum. recherches sur l'original araméen*, en *Biblica*, 27 (1948), 205-09; *Id.*, *Il Vangelo di Paolo*, trad. it., Roma 1951, pp. 290-97; *Id.*, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. it., Torino 1952, pp. 75-78, 156, 272 s.; P. TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Torino 1952, p. 235 s.; L. TONDELLI, *L'Eucaristia vista da un egeeta*, Roma 1950; A. AMBROSIANO, *L'Eucaristia nell'esegesi di O. Cullmann*, Napoli 1956; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Sagrada Eucaristía*, Madrid, Editorial Católica; J. LEAL, *La E. y vida eterna según S. Juan*, en *ST* (1945), n.º 12; *Id.*, *La unidad eucarística del c. VI del Evangelio de S. Juan según el cardinal Toledo*, en *ATG* (1947), vol. VI.

EUFRACTES. — (Sum. buranunu; acad. Pura-nunnu o Pu-rattu con el probable significado de «gran río»; hebr. Perath o hannabar «el río» por antonomasia; griego Εὐφράτης, derivado del persa ufratu o también Frat). Uno de los mayores ríos del Asia, que nace en las montañas de Armenia. A unos 160 km. de la desembocadura en el Golfo Pérsico se une con el Tigris formando el Shatt el-'Arab; en los tiempos prehistóricos y antiguamente (Plinio VII, 27, 130) desembocaba en el mar, independientemente del río Tigris.

Su curso de 2.780 km. se presenta muy irregular. Entre las sierras montuosas del Tauro va formando amplias ensenadas y profundos pozos con altas cascadas. En la llanura de Mesopotamia su lecho se ensancha hasta los 400 m.

con una profundidad de 5 a 6 m. Sus aguas abundantes que le hacen navegable durante la época de mayor caudal (mar-jun.) por derretirse las nieves, antiguamente bañaban las famosas ciudades de Carquemis (Jer. 46, 2) y Babilonia (Ap. 4, 14; 16, 12) y eran aprovechadas para el riego mediante una magnífica red de canales.

En la Biblia es uno de los ríos del Paraíso terrenal (Gén. 2, 14). En la promesa que Dios hizo a Abraham es el límite septentrional de la tierra prometida (Gén. 15, 18; Ex. 23, 31; Dt. 1, 7; 11, 24, etc.), al que se llegó en los comienzos del reino de Israel, al menos nominalmente y en momentos particulares (II Sam. 8, 3; I Re. 4, 24); en el período persa servía de límite a la satrapía Abar Nahara (hebr. 'ebher hannabar «al otro lado del río»: Esdr. 8, 36; Neh. 2, 7, 9), que comprendía la zona entre el Eufrates y el Mediterráneo. En sentido simbólico el Eufrates representa la potencia babilónica (Jer. 2, 18; 13, 14 ss.; Is. 8, 7; 11, 15; 27, 12). [A. R.]

BIBL. — E. BERLIER, en *DB*, II, col. 2046-50; WEISSBACH, en *Pauly Wissowa*, VI, col. 1195-1215.

EVA. — v. Génesis.

EVANGELIO. — Es la «alegre nueva» o la predicación de la redención obrada por Jesús, y el conjunto de su vida y de su doctrina, esquematizadas en la *Catequesis* (v.) apostólica. Hasta pasada la primera mitad del s. II, no se hizo extensivo el término a los libros que conservan el núcleo central de tan «buena nueva», lo cual aparece por vez primera, según parece, en Justino, *Apología*, 66, escrita hacia 150-155. Los escritores clásicos griegos usaban este término en plural para indicar la recompensa que se daba al mensajero de una buena noticia, o los sacrificios ofrecidos a los dioses en acción de gracias por una buena noticia (*Odys.* XIV, 152, 166; Cicerón, *Ad Attic.* 2, 12, etc.). Una inscripción de los tiempos del Redentor, poco más o menos, llama «principio de buenas noticias» (ῥῶν εὐαγγελίων) al día del nacimiento de Augusto.

En la versión griega de los LXX (s. III-II a. de J. C.), Evangelio tiene el significado que acaba de verse en los clásicos, pero el verbo «evangelizar» introduce, en algunos textos expresivos, la alegre noticia de la redención mesiánica (p. ej., Is. 40, 3; 52, 7; 60, 6; 61, 1, etc.).

Por lo que a la lengua se refiere, los escritores del Nuevo Testamento dependen de los LXX, versión familiar a las primitivas comunidades cristianas.

El término Evangelio aparece 66 veces en San Pablo; 4 en Mt.; 8 en Mc.; 2 en Act.; y en Ap. 14, 6. Siempre es «la noticia» por excelencia, «la palabra de Dios», «la palabra de la salvación»; la noticia de la venida del reino de Dios, de la redención del género humano, efectuada por Jesús, que realizó el plan divino de salvación predicho por Dios en el Antiguo Testamento, especialmente por medio de los profetas (cf. *Rom.* 1, 1-6; etc.).

Por consiguiente, el Evangelio tiene a Dios por autor y a Jesús por objeto.

Evangelio y εὐαγγελίζεσθαι se encuentran solos, en sentido absoluto, significando la buena nueva de la salvación mesiánica (Mc. 1, 1-15; 13, 10...; I Cor. 1, 17...; Gál. 1, 8 etc.); y con genitivo calificativo, subjetivo (*Rom.* 1, 9; 15, 16; I Tes. 2, 2-8...; I Pe. 4, 17 etc.) u objetivo (Mt. 4, 23; 9, 35...; I Tes. 1, 5...; *Rom.* 2, 16... etc.). Puede significar el mismo acto de predicar la redención (*Rom.* 1, 1; 15, 19; etcétera. [F. So.]

BIBL. — G. FRIEDRICH, en *ThWNT*, II, pp. 705-35; SIMON-DORADO, *Nov. Test.*, I, Torico 1944, pp. 3-6.

EXÉGESIS BÍBLICA. — v. *Hermenéutica; Interpretación.*

ÉXODO. — Segundo libro del Pentateuco. En el texto hebreo tiene por título *'elleh šemôth* (= éstos son los nombres), palabras iniciales del libro. El título actual del griego ἔξοδος = salida, se refiere al contenido de los primeros capítulos, la salida de Egipto. De la historia de los Patriarcas (Gén. 12, 50) se pasa a la del pueblo de Israel. El período que media entre José y Moisés queda despachado con una simple referencia a la multiplicación del pueblo de Israel y al cambio de política para con él por parte del Faraón.

El Éxodo se divide en tres partes principales perfectamente distintas.

I. Acontecimientos anteriores a la salida de Egipto (1, 11). Oposición del pueblo hebreo, hasta el extremo de tratar de eliminar a los recién nacidos por medio de las comadronas egipcias, y luego obligando a abandonarlos en las aguas del Nilo. Nacimiento y primeros años de la vida de Moisés (1-2, 22). Vocación de Moisés y sus inútiles esfuerzos ante Faraón (2, 23-7, 13). Las nueve primeras plagas y amenaza de la décima (7, 14-11, 10).

II. Salida de Egipto y llegada al Sinaí (12-18). Institución de la Pascua, muerte de los primogénitos egipcios, salida (12, 1-13, 16). Paso del mar Rojo (13, 17-14, 31). Cántico de Moisés (15, 1-21). Viaje hacia el Sinaí (12, 22-18, 27): el pueblo va guiado y protegido por una nube

durante el día, y por una columna de fuego durante la noche (13, 21 ss.; 14, 20-24; 16, 10): otros episodios milagrosos; el agua amarga convertida en dulce (15, 22-26), el maná (16, 1-35), el agua sacada de la roca (17, 1-7), la victoria contra los amalecitas (17, 8-16).

III. Revelación en el Sinaí y organización del culto (19-40).

Primera sección: Moisés mediador de la alianza entre Yavé e Israel. El pueblo se acomoda delante del monte, mientras Moisés asciende al mismo, y comienzan las divinas comunicaciones encaminadas a la alianza (19, 1-15); al tercer día se manifiesta Yavé a todo el pueblo por medio de relámpagos, nieblas, etcétera (19, 16 ss.) y en el monte da a Moisés el *Decálogo* (20, 1-21). Sigue el *Código de la Alianza* (20, 22-23, 33): conjunto de leyes morales, sociales, judiciales, religiosas y culturales. Solemne ratificación de la alianza (24, 1-11).

Las leyes del culto: El mediador de la alianza sube al monte donde permanece durante cuarenta días y cuarenta noches: recibe las tablas de los diez Mandamientos (24, 12-18) y las disposiciones referentes a la organización del culto (25, 31), el santuario (21, 1-9), el arca de la alianza (25, 10-22), la mesa (25, 23-30), el candelabro (25, 31-40), el tabernáculo (26, 1-30), la cortina y el velo (26, 30-37), el altar de los holocaustos (27, 1-8), el patio del tabernáculo (27, 9-19), el aceite para el candelabro (27, 20 s.), las vestiduras sacerdotales y el sacrificio cotidiano (29, 1-46), el altar de los perfumes y la pila para las abluciones sacerdotales (30, 1-21), el óleo para las unciones, y el incienso (30, 22-38). Nombres de los dos artífices autores de los utensilios mencionados, la ley del sábado, la entrega de las tablas con los Mandamientos (31, 1-18).

Sección narrativa: Mientras Moisés permanece en el monte, el pueblo se fabrica el becerro de oro (32, 1-6); ira del caudillo, su plegaria, destrucción de las tablas, castigo divino, nuevas tablas de piedra y reproducción de las leyes de la alianza (33, 1-35, 3).

Ejecución de las disposiciones culturales: Cuando todo quedó ultimado, la nube divina cubrió el tabernáculo, como símbolo perenne de la presencia de Dios en medio del pueblo (35, 4-40, 38).

Sobre el tiempo en que se realizaron los hechos expuestos, juzgan algunos que fué entre el s. XIII y el comienzo del XII, por ser el que mejor se compagina con la arqueología palestina (pero v. *Cronología*). Tratando de mayor precisión, hay quien considera a Seti I

(1313-1290) como faraón de la opresión, y a Ramsés II (1290-1225) como faraón del Exodo (L. H. Vincent, R. De Vaux), otros dicen que fueron Ramsés II y Merneftá (1225-1215) (P. Heinisch, G. Riccioni), otros ven en Merneftá el opresor y en Ramsés III (1190-1155) el faraón que permitió el Exodo (D. Baldi, *Giosuè*, Torino 1952, 1 s.).

Las leyes contenidas en el Exodo «formaron la esencia de la vida civil y religiosa del pueblo elegido» (A. Vaccari). Son muchas las relaciones que median entre éstas y las de los pueblos vecinos, y tales semejanzas se explican por los diferentes factores que les son comunes, como la tradición, el ambiente social, las necesidades, y, por lo que se refiere a las leyes babilónicas, el origen común de ambos pueblos (H. Gazelles, *Etude sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, pp. 147-68). Toda la codificación está animada de un espíritu completamente nuevo: en esto Israel no tiene igual (v. *Decálogo*).

En el Exodo se halla la constitución civil y religiosa de Israel: no se trata ya de una gran familia más o menos unida con vínculos de parentesco, sino de un pueblo con sus leyes y unido a Dios por medio de una alianza. Así se da comienzo a las divinas promesas hechas a Abraham (*Gén.* 12, 1-3), a la teocracia israelita. Dios no sentirá nunca menguado su poder, y el pueblo tendrá siempre en Él su vengador (*go'el*) y su protector. Los hechos narrados en el Exodo invaden toda la historia del Antiguo Testamento, donde apenas se hallará una página que no hable de ellos. El Exodo es siempre el gran punto de referencia cuando se trata de nuevos desarrollos doctrinales: cf. *Os.* 9, 10 ss.; 11, 1 ss.; 12, 9-13, 6; *Jer.* 1-3; 11, 1-8; 31, 1-34, etc.; *Is.* 40-55 modela por el Exodo la descripción de la liberación del cautiverio de Babilonia.

Puede hablarse de una verdadera *teología del Exodo*, cuyos puntos centrales son: liberación de la esclavitud, la Pascua, la nube, el maná, la alianza, el decálogo, el arca y la peregrinación por el desierto (cf. *Dt.* y *Sal.* 78, 95, 105, 107, 114, 136, y *Sab.* 16-19).

Hay episodios y objetos que son tipos o figuras que se realizan en N. S. Jesucristo. Así como Israel, partiendo de Egipto, entra en Palestina para realizar su misión, así también Jesús vuelve de Egipto (*Mt.* 2, 13 ss.); el maná figura de la Sagrada Eucaristía (*Jn.* 6, 51-59); la alianza del Sinaí y la nueva pascua-alianza (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 35); el cordero pascual al que no debía romperse ningún hueso, tipo del cordero que quita el pecado del mundo, inmo-

lado en la Cruz (Jn. 19, 36; 1 Cor. 5, 7 s.). Cf. también Heb. 3-4, 8-10, 11, 23 ss.

[L. M. - F. S.]

BIBL. — P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934; A. VALLONI, *La Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 138-137; A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; B. COUROYER, *L'Exode*, Paris 1952; A. FERNÁNDEZ, *Hubo E. premoico? ¿Estuvo Palestina habitada por los israelitas durante la estancia de Israel en Egipto?*, en *EstB* (1952), 161-172.

EXPIACIÓN (Día de la). — El 10 del séptimo mes (Tisri, sept.-oct.), cinco días antes de la fiesta de los Tabernáculos (v.) era el día solemne («el gran día») de la expiación de los pecados (Lev. 16, 1-34; 23, 26-32; Núm. 29, 7-11). Prescribábase un severo ayuno y el descanso sabatino. En el Templo actuaba únicamente el Sumo Sacerdote, con simples vestiduras sacerdotales de lino, y por única vez en todo el año, entraba en el Sancta Sanctorum.

El Sumo Sacerdote, después de haber matado un becerro como sacrificio de corrección (Vulg. «pro peccato»), por sus pecados, por los de su familia y de los sacerdotes, los cuales él confesaba imponiendo las manos sobre la víctima, entraba en el Santuario con un incensario de oro y carbones tomados del altar de los holocaustos, y allí quemaba incienso, de cuyo perfume se llenaba el ambiente. Vuelto al atrio y habiendo tomado la sangre del becerro sacrificado, entraba nuevamente en el Santísimo y rociaba con la sangre la cobertura del arca de la alianza y siete veces el suelo. Saliendo afuera inmolaba los dos machos cabrios destinados al sacrificio de corrección y, otra vez en el Santísimo, repetía la aspersión con la sangre del macho cabrío. Luego, en el Santuario, asperjaba la tienda con la sangre del becerro, y mezclando esta sangre con la del macho cabrío untaba con ella las esquinas del altar de los perfumes y asperjaba siete veces lo restante del altar. Fuera del Santuario, en el atrio, repetía la misma función con el altar de los holocaustos, sobre el cual derramaba finalmente lo restante de la sangre. Luego confesaba sobre el otro macho cabrío todos los pecados del pueblo, y los trasladaba simbólicamente al animal, que era enviado al desierto. «Un macho cabrío para Yavé y otro para Azazel» (Lev. 16, 8). Los rabinos y muchos modernos entienden por «macho cabrío destinado a Azazel» un demonio del desierto. Mas todas las versiones antiguas consideran a Azazel como un adjetivo (Vulg. «capere emisarius») = «macho cabrío destinado a alejarse», de «ez» = macho cabrío, y el verbo, «āzal = irse (A. Médebielle, A. Clamer).

Según algunas lecturas sobre la fiesta, oraciones; el sumo sacerdote, poniéndose las ves-

taduras sacerdotales, inmolaba otros dos carneros en holocausto y el resto de los sacrificios de costumbre; luego despedía al pueblo bendiciéndolo.

La fiesta de la expiación devolvía a Israel su carácter de pueblo santo mediante el perdón y la purificación de todos sus pecados que habían sido cometidos durante el año y que habían quedado sin reparación. Con esto se aseguraba de las bendiciones prometidas. Con el perdón se aseguraba a todos (sacerdotes, levitas, pueblo y santuario) la cantidad que de ellos exigía Yavé. Los textos religiosos asiriobabilónicos acerca de la celebración de la fiesta con ocasión del año nuevo (Dhormé, en *RAss*, 1911, 46-63), el uso antiguo de volcar los pecados y las impurezas religiosas sobre animales y sobre hombres, confirman la antigüedad de esta fiesta mosaica, conservada íntegramente en el Pentateuco samaritano. Ezequiel (45, 17-25) no hace mención de ella (lo mismo que omite la de Pentecostés), ya que nada había que añadir a su simbolismo tan perfecto.

El día de la expiación, en el cual se reconciliaba Israel con su Dios, puede considerarse como el Viernes Santo del Antiguo Testamento, y era un verdadero tipo del nuevo viernes, en el que nuestro Sumo Sacerdote, Jesucristo, consumó con su sangre la gran expiación definitiva, zanjó los pecados de la humanidad, reconciliándola con Dios (Heb. 9, 7-11 ss.; 15-28). Es tan perfecta la coincidencia entre la imagen y la realidad, que así como en el día de la expiación se quemaba la carne de la víctima expiatoria fuera del campamento (Lev. 16, 27), así también el Salvador murió fuera de Jerusalén (Heb. 13, 11 s.). [F. S.]

BIBL. — A. MÉDEBIELE, *Expiation*, en *DBS*, III, col. 61-68; A. CLAMER, *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2), Paris 1940, pp. 121-32; E. KALT, *Archaeologia biblica*, 4.^a ed., Torino 1944, p. 169 s.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (S. Bibbia, S. Garofalo), Torino 1950, pp. 225 s.

EZEQUIAS. — v. *Judá (Reino de)*.

EZEQUIEL. — El tercero de los grandes profetas escritores, Ezequiel (jehezq'el, «Dios es fuerte» o «Dios fortalece»), vivió en el período más borrascoso del paso del antiguo Israel al nuevo. Cronológicamente y en orden de importancia, Ezequiel está, juntamente con Jeremías, en el centro del profetismo, que, a su vez, está en el centro de la religión y de la historia de Israel.

En el 605 a. de J. C., con la victoria de Carquemis sobre los egipcios, Nabucodonosor (605-562) se hizo dueño indiscutible del medio Oriente, desde el Nilo hasta el Eufrates (II Re. 24,

7). El mismo Joaquín, rey de Judá, se hizo dependiente y tributario suyo; pero unos treinta años después, ensobrecido y locamente confiado por la supuesta ayuda de Egipto, se rebeló.

En el 589 Nabucodonosor asedió a Jerusalén; Joaquín murió, tal vez asesinado, y su hijo y sucesor Jeconías (Joaquín), a los tres años de reinado se rindió. El vencedor deportó a Babilonia (597 a. de J. C.) al rey y a la corte: 7.000 judíos de la clase dirigente y sacerdotal; 1.000 operarios especializados y un número indeterminado de otras personas (II Re. 24, 16). Puso a Matanías, tío de Jeconías, sobre el trono de Judá, cambiándole el nombre por el de Sedecías.

Entre los deportados se hallaba el sacerdote Ezequiel (I, 1-3; 24, 1, etc.). La mayoría de ellos fueron colocados junto al gran canal (Nár-Kabari), entre Babel y Nippur, formando colonias agrícolas (Tel-Abib = colonia de las espigas: Ez. 3, 15), y así fueron utilizados para las gigantescas empresas de aquel período, el más espléndido de la Babilonia restaurada. Gozaban de una amplia autonomía, formando comunidades, de las cuales los ancianos tenían la representación y la dirección (cf. Ez. 8, 1; 14, 1; 20, 1). Podían mejorar de condición y hacerse propietarios (cf. Jer. 29); Ezequiel tenía una casa propia (Ez. 3, 24 s.; 8, 1).

Con todo, los ánimos estaban excitados. Los cautivos soñaban con una venganza contra el grandioso imperio babilónico, inducidos a ello por convicciones religiosas más que por confianza en Egipto, que en Judea tuvo siempre numerosos partidarios.

Según los antiguos semitas, a cada comunidad corresponde el propio dios, que con ella está indisolublemente unido. Y efectivamente tal dios recibe de ella un culto que lo embelesa con el perfume del incienso y la abundancia de las víctimas. A él pertenece defender a la comunidad que le honra, y salvar su independencia. Fuera del territorio de la misma no tiene influencia alguna.

Una vez que los judíos entraron en el juego de las fuerzas políticas, practicando un sincretismo idolátrico y quebrantando los preceptos morales, llegaron a concebir la alianza del Sinaí a través del prisma de sus relaciones culturales con los otros pueblos semitas, y redujeron el severo monoteísmo a una superstición. Yavé debe defenderlos como a adoradores suyos, sin tener en cuenta sus pecados, porque si quiere salvarse a sí mismo tiene que salvar a Jerusalén. Él es el Dios de Israel, y sólo en el Templo recibe homenajes (Jer. 7, 4. 8. 10). «¿Está el Señor (= el Templo) en medio de nosotros?

No sobrevendrá ninguna desventura» (Mi. 3, 11). El castigo podía ser temporal, pero la venganza de Yavé era segura. La deportación del 597 era juzgada bajo ese aspecto. Se esperaba que viniese sobre Nabucodonosor lo que había ocurrido con Senaquerib (II Re. 19, 35 ss.; Is. 37, 36 ss.).

Esto era el triunfo de la *religión popular* (v.). Semejantes ilusiones eran alimentadas por falsos profetas y por sacerdotes venales en la patria (Mi. 2, 7-11; Jer. 23, 9-50) y entre los cautivos (Jer. 29, 21-32; Ez. 13). Estos esperaban que se realizasen en ellos las admirables profecías de Isaías (40-66) sobre el regreso de Babilonia.

En la patria, los nuevos dirigentes puestos por los caldeos, sin escarmentar con la suerte que había corrido Samaria en el 722 (Jer. 3, 6-10; Ez. 23), renovaron con mayor furia y tesón la política de intolerancia y de sorda rebelión contra Babel, lo que dió por resultado el revuelo del 588, y el asedio de Jerusalén (Ez. 21, 23-27), que duró cerca de 18 meses, y fué interrumpido para rechazar a los egipcios que acudían en su ayuda (Ez. 30, 21 ss.; Jer. 37, 3-10). La ciudad fué tomada (28-29 de jun. del 587), saqueada e incendiada. Sedecías fué apresado, después de un intento de fuga (Ez. 12, 10-14); le arrancaron los ojos y fué deportado juntamente con los sobrevivientes. Era el fin del reino.

Fácilmente puede echarse de ver la ruina moral que tal acontecimiento hubo de producir sobre los sueños de los cautivos. Era gravísimo para ellos el peligro de un extravío: estaban expuestos a la fascinación de los grandiosos cultos tributados a los dioses vencedores, y el desmoronamiento de las ilusiones podría haber decidido su paso a la idolatría, quedando sumergidos en el mar del gentilismo, como había ocurrido con los deportados de Samaria. Y efectivamente, las ilusiones impedían a los desterrados que sacasen de su desdicha el provecho espiritual que el Señor se proponía: su conversión (Lev. 26; Dt. 28), la constitución del nuevo Israel, con el fiel cumplimiento de la alianza (v.) del Sinaí (Jer. 24, 1-10; 30-31; Ez. 16, 53-63; 20, 32-44).

Mientras en Judea, Jeremías, último llamamiento del Señor al pueblo rebelde, exhorta en vano a sus conciudadanos a la penitencia, a una rectificación que habría sido el único medio preventivo de la catástrofe (Jer. 13, 65 ss., etc.), en Babilonia trabaja Ezequiel intensamente por la reforma y la continuidad del pueblo elegido. En una sublime visión, que recuerda la de Is. 6, Ezequiel, en el año 593 (1, 1)

recibe la misión profética hallándose junto al gran Canal. Tal vez tuviera entonces unos treinta años. Ejercerá su prolongado ministerio (de 22 años por lo menos) en Tel-Abib. La última fecha indicada en Ez. 29, 17, nos lleva hasta el año 571. A diferencia de Jeremías, Ezequiel tenía una esposa, de la que envidió en el año 9.º del destierro (24, 1. 26 ss.). Según una antigua tradición, Ezequiel fué muerto por un jefe del pueblo a quien reprendió por su idolatría (S. Atanasio, PG 25, 160; S. Epifanio, PG 43, 401).

La misión de profeta y pastor que Ezequiel desempeñó entre los cautivos está dominada por la destrucción de Jerusalén (587), que la divide en dos periodos bien determinados.

En el primero (593-587) combate los errores y las ilusiones para disponer a los cautivos a una verdadera conversión y a la consecuente salvación. Lucha contra la corrupción y encuentra hostilidad y desprecio (2, 5 s., 8; 3, 8. 26 s.; 12, 22-27). Su predicación se limita frecuentemente a aquellos que se acercan a él a preguntarle en su misma casa (3, 24 s., 8, 1; 14, 1), pero se acerca a todos los otros y se funde con ellos (2, 3-8; 3, 16-21, etc.). Es necesario, en efecto, que estos rebeldes y hostiles oigan la palabra de Dios, para que cuando llegue su cumplimiento (destrucción del Templo y de Jerusalén) entren en sí y reconozcan la verdad, hagan penitencia y se conviertan de corazón a Yavé (2, 5; 12, 2; 14, 22 s., etc.). El milagro de la profecía es el llamado a despertar a estos empedernidos en el error. He ahí las verdades que Ezequiel opone a las falsas ideas en boga.

1.º El Señor no está solamente en Jerusalén y en Palestina. También allí, en Babilonia, está presente con su majestad infinita y con su omnipotencia. No se olvida de los cautivos: está en medio de ellos y obrará su conversión, haciéndoles objeto principal de sus admirables designios (11, 14-20; 20, 34-44). Tal es el significado de la sublime visión que el profeta describe minuciosamente y de modo que pueda fácilmente captarse su absoluta transcendencia (cc. 1-3; 3, 25; 8, 10; 43, 2 ss.). El Señor es el único Dios: todos los esplendores y todos los poderes venerados por los caldeos le sirven de peana.

2.º Toda esperanza de desquite contra Babilonia es vana: es Dios mismo quien ha dado a Nabucodonosor toda Palestina. Jerusalén y el mismo Templo serán destruidos (4, 1-3; 9b-11; 5, 12; 20, 45-49; 21; 23-24); lo exige la divina justicia que ha sido ultrajada hasta en su misma casa (8; 22). El profeta describe anticipadamente la idea de Nabucodonosor (21), el

asedio de Jerusalén (4, 1-3. 9b-11), la suerte de los asediados (5), la desolación del país (6), la deportación de los supervivientes (4, 12-15; 12).

3.º Es cierto que el Señor ha elegido al pueblo de Israel para ser su particular heredad, su regia reserva (Ex. 19, 5), mas esta elección proviene únicamente de su misericordia (16, 1-14; 20, 5 ss.) e impone deberes: Israel tiene que observar los preceptos del Señor y guardarse de la idolatría. Pero Israel ha violado y sigue violando la *alianza* (v.): 5, 5-17; 16, 15-34; 20. Por eso Dios debe castigarlo en atención a su propia dignidad de esposo ofendido y traicionado, por su misma santidad (14, 12-21; 15; 17).

4.º Mediante el castigo de Dios intenta la vuelta de Israel a la alianza (16, 35-63; 20). El Señor cumplirá sus designios misericordiosos, y ha elegido incluso a los cautivos del 597 para que se transformen espiritualmente y así formen el núcleo central de aquel «residuo» que volverá a la patria, para restablecer la alianza y restaurar la teocracia, que será elevada y absorbida por el reino del Mesías (11, 13-20; 20, 32-44).

El profeta ensalza a la divina justicia, y principalmente exhorta a que se haga un examen de conciencia que permita ver la gravedad de los propios pecados e impulse a todos y a cada uno al arrepentimiento, a la humilde confesión y petición de perdón. Los cautivos no tienen nada que ver con el castigo colectivo que se cernirá sobre Jerusalén. En vez de criticar por eso impiamente a la divina justicia deberán disponerse a responder a los misericordiosos designios en favor de ellos (18). En el mismo día en que Nabucodonosor inicia el asedio a Jerusalén (588), Ezequiel se lo comunica a los cautivos; luego se calla: hablarán en su favor los acontecimientos (24). Cinco meses después de la destrucción de la capital, uno que se ha salvado lleva la noticia a Ezequiel (33, 21), que inicia la segunda parte de su misión. Desde entonces predica a las claras (33, 21 s.), consuela para impedir el abatimiento de los ánimos, trabaja profundamente por su conversión. Las disposiciones de los ánimos han cambiado: el cumplimiento de todos los acontecimientos pronosticados descubre a los deportados sus ilusiones, sus errores. Ya no hablan con ironía de las palabras del profeta, que ahora insiste en el perdón y en la misericordia, con tal que preceda la conversión (33).

El gran teólogo que demostró con el pasado la necesidad del castigo nacional; el profeta severo que lo pronosticó paso a paso en sus detalles, con idéntica seguridad describe ahora en

cuadros admirables, fascinadores, el futuro glorioso que la omnipotencia de Yavé realizará para gloria suya. El Señor toma personalmente el gobierno de su pueblo renacido, excluyendo a los malos pastores (34). Preparará a Palestina para el retorno de Israel, castigando severamente a los pueblos cercanos que se habían atrincherado en ella (35-36). No obstante lo imposible que entonces pueda parecer, la restauración será una realidad, como lo prueba la grandiosa visión simbólica de los huesos desnudos y secos que, ante el mandato de Dios, se revisten de carne y vuelven a ser hombres (37): no hay nada imposible para la divina omnipotencia. Más aún; el nuevo Israel, fiel a la alianza restablecida, es ya descrito en su vida tranquila sobre las colinas de Palestina: el mismo Dios le protegerá contra las orgulosas potencias que un buen día se levantarán confiadas para aniquilarlo (38, 39).

La visión de la nueva teocracia (40-48): el nuevo templo, el nuevo culto, la nueva sistematización de la tierra prometida, constituyen un cuadro grandioso que integra y sella la obra tan notable y típica de Ezequiel. La restauración se presenta aquí en su naturaleza (cf. 11, 19 s.; 37, 26 ss.): más que el hecho se vaticina el modo. No se dará un retorno al pasado, sino una renovación, un perfeccionamiento.

El objeto de la profecía no es tanto el edificio material, ni los actos externos del culto cuanto el respeto, la íntima veneración con que se debe custodiar el templo y con que se deben cumplir aquellos actos; no tanto el reparto material de Palestina cuanto el espíritu de justicia y solidaridad fraterna que debe informar las relaciones sociales. Así se manifiesta el «nuevo espíritu» que el Señor infundirá en los repatriados, y que actuará en el culto y en la vida social (36, 25-29; 37, 14, 23).

Los detalles minuciosos ponen más en evidencia esta idea de respeto y de veneración hacia el templo y las cosas sagradas, y la justicia que debe reinar en el país.

Ezequiel quiere excitar en los cautivos un profundo arrepentimiento por las profanaciones del templo perpetradas por Israel en el pasado (cc. 8-11).

El temor de Dios, el celo por su culto constituyen la base del sentimiento religioso.

Tal vez nos sea dado ver en *Baruc* (1-3, 8; h. 582-1 a. de J. C.) los frutos conseguidos por la misión de Ezequiel. En cuanto a la *forma*, son características las grandiosas y complejas visiones descritas hasta en los más mínimos detalles, como también las numerosas acciones

simbólicas. Las visiones son presentadas como reales y objetivas, y no hay motivo para entenderlas de otra manera; responden exactamente a los datos del ambiente babilónico: se forman en los sentidos internos del profeta y van unidas a revelaciones intelectuales. Las acciones simbólicas, que efectivamente se cumplieron, tenían una eficacia extraordinaria para afectar a los cautivos, tan mal dispuestos, y atraer su atención. Algunas de ellas: la reclusión voluntaria (3, 25), el mutismo (3, 26 s.), la inmovilidad (4, 4-8) y alguna expresión («caí rostro a tierra», 1, 28, etc.) sirvieron a Klostermann para lanzar la hipótesis de la epilepsia de Ezequiel (Kraetzschmar, Bertholet). Fútil interpretación que no merece ser refutada.

El libro, en el que unánimemente se reconoce un orden sistemático perfecto, sigue la doble actividad del profeta en la primera (cc. 1-24) y en la segunda parte (cc. 33-48), respectivamente. Entre la una y la otra Ezequiel insertó sus vaticinios contra las gentes (cf. *Is.* 13-23; *Jer.* 46-51).

El Señor castiga a su pueblo, pero no permite que sus enemigos gocen impunemente después de haberse ensañado en el tiempo de la ruina (587). Por lo tanto, castigará a los pueblos limítrofes (Amón, Moab, etc.; 25); castigará a Tiro, que después de haber fomentado la rebelión de Judá contra Babel, inspirada por su soberbia cree que la ruina de Jerusalén reforzará su poderío (26-28); humillará a Egipto, que con su fascinación empujó a Judá a la idolatría y a la rebelión (29-32). Estos vaticinios fueron compuestos entre el 587 y el 585. La idea principal en ellos es el dominio universal de Yavé, que regula todos los acontecimientos humanos; se sirve de los paganos para castigar a su pueblo, pero también a ellos castigará por su soberbia y crueldad; y mientras el castigo de Israel no es más que temporal, para ellos es definitivo.

A la unidad de plan y de composición añádesse la unidad de estilo: por todo el libro aparecen las mismas estereotípicas flexiones y expresiones. No obstante, aparte las corrupciones en el texto, no faltan en él correcciones y añadiduras, a pesar de ser tan homogéneo. Pero eso no se refiere más que a ciertos detalles o a muy breves perícopas, definidos de diferentes maneras. Es muy frágil la base en que estriba la opinión propuesta y desarrollada en el reciente comentario de Bertholet (1936), según la cual el libro es resultado de dos o tres esbozos o apuntes escritos por Ezequiel en diferentes tiempos, y la mayor parte en Judea —redacción palestinese—, donde se supone

que Ezequiel ejerció su ministerio antes de ir a la cautividad hacia el 585, durante la cual sólo habría escrito algunos vaticinios y luego fusionó todos estos elementos, dando al escrito su forma actual, siendo ya cautivo. Tal opinión recurre a las consabidas repeticiones. Frecuentemente se expresan en Ezequiel pensamientos semejantes o idénticos en forma ligeramente diferente. Mas tal hecho debe atribuirse sencillamente al estilo característico del profeta y al texto, muchas veces corrompido con añadidas o cambios.

Ezequiel se detiene largamente al exponer una idea, y vuelve sobre ella para ilustrarla bajo sus varios aspectos. Al narrar un episodio, una visión, se detiene en ella para no dejar escapar ni un detalle. Esto aparece evidente en las partes en que no se ha podido o no se ha osado introducir las diferentes recensiones (cf. 1, 4-2; 4-5; 11, 1-13, etc.).

Dada esta característica, no es posible evitar las repeticiones, especialmente si falta ese trabajo de lima que se exige en toda obra literaria. Y, en realidad, «la dicción del libro de Ezequiel no es muy elegante ni del todo tosca, sino que participa de uno y otro carácter» (San Jerónimo).

Basta admitir que fué el mismo Ezequiel quien redactó definitivamente el libro hacia el fin de su vida (h. 570), sirviéndose de sus escritos o colecciones precedentes, para que desaparezca cualquier dificultad o extrañeza a causa de estas repeticiones que frecuentemente reflejan la larga actividad del profeta.

Por lo demás, esa hipótesis fué inmediatamente refutada por H. Cornill, G. Jahn, E. Kreife, y contra Bertholet escribió J. Hempel (en *ZatW*, 35 [1937] 299).

Por lo que se refiere al ministerio de Ezequiel en Palestina, al que no hay referencia

alguna en el texto, existe la grave dificultad del ambiente chovinista y encendido, por lo que es increíble que Ezequiel haya podido ejercer su amenazador ministerio en Jerusalén o en las cercanías en las condiciones que conocemos perfectamente por el libro de Jeremías (cf. *Jer.* 37-38: el profeta pudo librarse de la muerte gracias a una intervención secreta del mismo rey Sedecías, mientras que otro profeta hubo de huir a Egipto y aun allí le asesinaron por instigación de los judíos irritados); cf. cartas de Laquis (carta VI; A. Vaccari, en *Biblica*, 20 [1939] 196 ss.; cf. *VD*, 26 [1948] 379).

El libro de Ezequiel, escrito casi exclusivamente en prosa, tiene carácter didáctico, discursivo: trata de convencer. Pero no faltan espléndidas imágenes y componentes de verdadera poesía (15.19.21.27.31).

La lengua se resiente notablemente del influjo arameo, y, en cuanto al lexicón, del acadio, que comunica al libro el inconfundible color babilonio, fuerte argumento en favor de su autenticidad. El texto hebreo, no obstante ofrecer mayores señales de corrupción, es superior a la versión griega de los Setenta, que resulta muy mediana y que en las perícopes más difíciles transcribe el original sin captarlo, e incluso omite con frecuencia lo que no sabe explicar, o lo traduce de una manera extravagante. La Vulgata sigue paso a paso al texto hebreo, que con frecuencia traduce servilmente. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, *Ezechiele* (La S. Bibbia, S. Garofalo), 2.^a ed., Torino 1930; H. H. ROWLEY, *The Book of Ez. in Modern Study*, en *BjRy Libr.* 36, 1 (1953), 146-190; G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ez.*, Berlin 1952; ID., *Ezechiel*, Tübingen 1955; A. VAN DEN BORN, *Ezechiel*, Roe 1954; G. C. AALDERS, *Ezechiel*, Kampen 1955; * A. COLUNGA, *La vocación del profeta Ezequiel*, en *EstB*, 1 (1941), 2; G. RAMOS, *Un comentario reciente a la profecía de Ezequiel*, en *EstB*, IX (1950), 1.

F

FANUEL. — (Hebr. Penû'el, «faz de Dios».) Nombre de tres israelitas y de una localidad transjordana.

Hijo de Jur y nieto de Judá (I *Par.* 4, 4); segundo hijo de Sesac (I *Par.* 8, 25); padre de la profetisa Ana (Lc. 2, 36).

Localidad junto al vado de Jacob, al este del Jordán, donde Jacob luchó con el ángel al volver de Mesopotamia (Gén. 32, 23-31 s.). En el reparto de la tierra prometida fué destinada a la tribu de Gad, juntamente con la parte oriental del valle del Jordán (Jos. 13, 27). Por haberse negado a proveer de vituallas al juez Gedeón cuando iba persiguiendo a los madianitas, al retornar éste victorioso destruyó la torre fortificada y mató a los ciudadanos más influyentes (Jue. 8, 4-17). Jeroboam la fortificó (I *Re.* 12, 25) para asegurarse el dominio sobre Galad. Hácese mención de ella en la lista del faraón Sesac (n. 53; Per-nu-al).

Se la identifica con Tulûl ed-Dahab, 7 km. más allá de Tell Deir 'Alla, sobre el río Jaboc, donde se hallan dos altozanos (tell), de pendiente muy inclinada, adaptados artificialmente para vivienda y defensa desde el Bronce III (1550-1200 a. de J. C.) hasta el período bizantino. El Tell occidental, coronado con una superficie de 225 m. de circunferencia, estaba provisto de doble muralla; el oriental estaba dominado por una robusta fortaleza, que probablemente es el migdol de Jue. 8, 8. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, p. 406.

FARÁN. — Desierto de la Arabia Pétreá, el actual Badiet-et-Tih Benê Isra'el, meseta del desierto, limitada al este por el valle del Arabah, al oeste por el desierto de Sur (Gén. 16, 7), al sur por el Gebel-et-Tih y al norte por el desierto de Sin. Por sus oasis de tamaras y acacias y por sus relieves montuosos ofrece suficiente pasto y raras posibilidades agrícolas. Hasta él llegaron, por su extremo septentrional ('El Pá-rân), los reyes septentrionales de la

expedición que devastó la Pentápolis (Gén. 14, 6) y los hebreos después de su salida de Egipto cuando iban peregrinando por el desierto. De aquí partieron los exploradores de la tierra prometida (Núm. 13, 3 ss.). La sedición que se levantó a su retorno fué condenada a seguir errando durante 38 años por los alrededores de Cades, localizado ya en el desierto de Farán (Núm. 13, 26; 10, 12), ya en el de Sin (Núm. 27, 14; 33, 36), que debe ser considerado como el nombre especial de la parte septentrional. En el desierto de Farán habitó Ismael, hijo de Agar, después de haber sido despedido de la casa de su padre Abraham (Gén. 21, 10-21), y también allí se refugió David cuando era perseguido de Saúl (I *Sam.* 25, 1; mas los LXX leen Maon = Ma'in, al sudeste de Hebrón). [A. R.]

FARISEOS. — Antigua secta judía. Fl. Josefo llama a sus adheridos, en griego, Φαρισαῖοι, transcripción del adjetivo arameo *Perišajjā* = «divididos, distintos». Con toda probabilidad el término se debe a sus adversarios, pues de suyo los fariseos se llamaban «compañeros» o también «santos».

No se conoce el origen de la secta. Fl. Josefo (Ant. XVIII, 11) los hace remontar a tiempos antiquísimos, pero no los nombra por vez primera hasta el tiempo de Jonatán Macabeo (ibid. XIII, 171). Aunque es probable que en este caso aplique el término a los *asídeos*, de quienes se habla en I-II *Mac.* (I, 2, 42; 7, 13; II, 14, 6). Estos suelen ser considerados ya como fariseos, o, más exactamente, como sus predecesores, por razón de los rasgos semejantes. Pero la existencia de los verdaderos fariseos aparece con toda seguridad desde el tiempo de los primeros asmoneos. Ya durante el reinado de Hircano (153-104 a. de J. C.) ocupan un importante puesto en el judaísmo, hasta el punto de osar desafiar a la autoridad suprema con su oposición. Bajo Alejandro Janneo (103-76) fueron duramente perseguidos;

pero rápidamente conquistaron un poder excepcional bajo la reina Alejandra (75-66), viuda de Janneo. La aversión a la monarquía se debía particularmente a la unión, desaprobada por los fariseos, del poder político con el sacerdotal, mantenida por los asmoneos, como consecuencia de la investidura del sumo sacerdocio (153 a. de J. C.) que Jonatán Macabeo recibió de Alejandro Bala, rey de Siria.

En el tiempo de la dinastía de Herodes y de la ocupación romana los fariseos disfrutaron de una autoridad muy limitada en los negocios del gobierno, máxime estando como estaba el sumo sacerdocio en manos de sus enemigos, o sea de los saduceos (v.). Pero su ascendiente sobre el pueblo fué creciendo de día en día, como se ve especialmente por los Evangelios y por los más antiguos escritos rabínicos. Después del año 70, habiendo desaparecido el partido de los saduceos con el sumo sacerdocio, el judaísmo oficial quedó bajo la dirección espiritual única del fariseísmo.

Los fariseos se mostraron enemigos declarados de Jesús (cf. *Mc.* 3, 6; *Mt.* 12, 14; *Jn.* 1, 24; 9, 13.16; 7, 32, etc.), el cual reprendió su hipocresía y su falsa religiosidad (cf. *Mt.* 23, 13-33). No se pueden restringir las severas palabras de Jesús aplicándolas solamente a los fariseos, que frecuentemente son también condenados en los escritos talmúdicos. No obstante, esas palabras no excluyen cierta adhesión a Dios por parte del fariseísmo. Tenemos indicio de ello en el Evangelio (cf. *Mc.* 12, 18, 24; *Jn.* 3, 1, etc.; *Act.* 5, 34-39). En Jerusalén la Iglesia naciente estaba compuesta en gran parte de numerosos exfariseos (cf. *Act.* 15, 5).

Generalmente se habla de «secta» de los fariseos; pero el término se entiende en sentido relativo. No se trata de ninguna «separación» doctrinal propiamente dicha; los mismos fariseos sostenían que eran ellos los intérpretes del judaísmo, que en definitiva se mostró fiel seguidor del pensamiento de ellos. Así, pues, ese término sólo se usa para indicar la diferencia entre su doctrina y sus prácticas y las de otras corrientes, como la de los saduceos y la de los esenios. En su afán por hallar correspondencias con el helenismo, Fl. Josefo compara a los fariseos con los estoicos, a los saduceos con los epicúreos y a los esenios con los pitagóricos.

Entre los principios característicos de los fariseos figuran el respeto a las tradiciones de los padres, la fe en la existencia de los ángeles, en la resurrección y en la divina Providencia. Tenían además una especial orientación jurídica

y no pocos usos litúrgicos en pugna con los de los saduceos.

Respecto del primer punto, Fl. Josefo (*Ant.* XIII, 297) afirma: «Los fariseos transmitieron al pueblo algunas normas de origen antiguo que no están registradas entre las leyes de Moisés», y dice (*ibid.* 408) que la reina Alejandra restableció lo que «en otro tiempo habían introducido los fariseos en conformidad con la tradición de los padres y que Hircano había abolido». También Jesús alude a tales tradiciones farisaicas llamándolas «doctrinas y normas de origen humano» (*Mc.* 7, 7). Y en los textos del Talmud se leen afirmaciones que anteponen esas tradiciones a la misma Ley de Moisés.

En *Act.* 23, 8, se encuentra el único texto que afirma de un modo explícito la fe de los fariseos en la resurrección que negaban los saduceos. Esa afirmación está confirmada por múltiples textos de Fl. Josefo y de los rabinos que reprochan a los saduceos la opinión contraria, especialmente respecto de la resurrección y de la inmortalidad del alma.

En cuanto a la divina Providencia, Fl. Josefo, que gusta de emplear el vocablo griego *εἰσαγγελία* (= fato), bien poco a propósito por cierto, dice que los fariseos seguían un camino intermedio entre los esenios, que todo lo hacían depender de la misma, y los saduceos, que la excluían por completo. Afirma que «los fariseos sostenían que algunas cosas, mas no todas, son producto del destino, mientras que otras existen por sí mismas sin que nadie las haya producido» (*Ant.* XIII, 172). Pero en otros lugares (*Op. cit.* XVII, 1, 13; *Bell.* II, 162 s.) dice que lo referían todo a la divina Providencia (literalmente «fatos»), aunque salvando la libertad humana. Y él, que pertenecía al grupo de los fariseos, recurre frecuentemente en sus escritos a la intervención divina para explicar los diferentes acontecimientos que describe.

Según el mismo autor (*Ant.* XIII, 295), adoptaban penas menos severas en los juicios. Esa misma tendencia se encuentra atestiguada en los escritos rabínicos (cf. H. Strack-P. Billerbeck, p. 395 ss.).

De mayor monta eran las diferencias en los usos litúrgicos. Así al tratarse de la ofrenda de la primera gavilla de la nueva mies, que estaba prescrita para el «segundo día del sábado» (*Lev.* 23, 11), los fariseos defendían que eso debía hacerse el día 16 de Nisán, o sea el primero después de Pascua, mientras que los saduceos, con más lógica, entendían el término *sábado* en sentido específico y afirmaban que la ofrenda debía hacerse siempre en el sábado

siguiente, independientemente del 15 de Nisán (cf. Fl. Josefo, *Ant. III*, 250; Filón, *De legibus specialibus*, II, 162). Esta divergencia llevaba consigo otra acerca de la fecha que debía señalarse para la fiesta de Pentecostés, fijada para el quincuagésimo día después de la ofrenda de la gavilla.

Otras divergencias de menor monta se registran asimismo respecto del ritual que debía seguirse en el día de la expiación (*Kippur*) y en la fiesta de los tabernáculos (cf. Strack-Billerbeck, p. 355 s.). Incluso en torno a la fiesta de la Pascua se notaban divergencias. Entre otras cosas, admitían los fariseos que «la Pascua anula al sábado», declarando lícitos en la tarde del 14 de Nisán los actos prescritos para la preparación del cordero, aun cuando se hubiese comenzado el descanso del sábado. [A. P.]

BIBL. — H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Mönaco 1928, pp. 334-52; M. J. LAURANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 268-301; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, pp. 46-54.

FE. — En el Antiguo Testamento no es tanto una adhesión intelectual a verdades fundamentales acerca de la existencia de Dios (v.) y de sus atributos cuanto un completo abandono, así individual como nacional, a la bondad divina, a su palabra manifestada por los profetas y a la idea de una continua intervención de Dios en la historia, como preparación del Mesías y de su reino.

Ya en el Génesis (15, 6) la formación del pueblo hebreo está íntimamente enlazada con un acto de fe de su primer padre Abraham. La vida de los Patriarcas, el éxodo de Egipto, con los milagros realizados en el desierto, la ocupación de Palestina y toda la historia del pueblo hebreo antes de la cautividad (cf. *Tob.* 2, 18; 13, 4; *Jdt.* 6, 15; *Est.* 14, 12-19) y hasta la época de los Macabeos (cf. especialmente *II Mac.*) presupone una continua y profunda fe (cf. *Heb.* 11, 12-40; v. *Alianza*).

La falta de fe, juntamente con el afán de buscarse alianzas políticas y medios humanos, acarrea el desastre nacional, cuyo único remedio, aconsejado por los grandes profetas (Elías, Eliseo, Isaias, Jeremías, etc.), está en el retorno al genuino concepto de la religión y a una viva fe en Dios, base del Estado teocrático.

Los profetas insisten en conculcar una fe totalitaria, inspiradora de todas las relaciones entre el hombre y Dios (*Is.* 7, 9; 28, 16); una fe ligada con el Mesías, término del Antiguo Testamento, prenda y garantía de la perennidad de la dinastía de David.

Semejante actitud se funda en la omnipoten-

cia y en la bondad de Dios por una parte, y en la relación vigente entre el hombre — y de un modo particular el pueblo elegido — y su Creador, a quien se debe sumisión completa. Por eso es la fe el primer principio ético del Antiguo Testamento (cf. *Hab.* 2, 4). Por la fe un piadoso israelita estaba obligado a arrostrar la misma muerte (cf. *II Par.* 24, 20 s.; *II Re.* 21, 16; *II Mac.* 6, 8-11.18-31; 7, 1-42).

En el Nuevo Testamento, fe es la adhesión total a Cristo y a su revelación. Entre los escritos que más hablan de la fe se imponen los Evangelios sinópticos, San Juan y San Pablo. Los primeros evitan todo tratado o alusión teórica, mientras que los otros insisten especialmente en algunas características de la fe. Muchos milagros referidos por los sinópticos ensalzan el poder de la fe, porque son hechos para premiar o para corroborar esa virtud (cf. *Mc.* 5, 34.36; 7, 29; 9, 22 ss.; 10, 52; *Mt.* 8, 13; 9, 28; *Lc.* 17, 19). Al que cree (cf. *Mc.* 2, 5; *Mt.* 11, 22 ss., etc.) se le perdonan los pecados, en tanto que la falta de fe hace imposible el milagro (cf. *Mc.* 6, 5 s.; *Mt.* 15, 31; 17, 20; *Lc.* 13, 34 s.; 19, 41-54). Jesús exige ante todo una confianza que excluya toda incertidumbre (*Mc.* 11, 22 ss.) acerca de su poder.

En el Evangelio de San Juan se encomia el valor de la fe como vínculo de unión íntima entre Cristo y el creyente (6, 56; 15, 1-8). La fe es ante todo un don de Dios Padre (6, 35. 37.40.44-51.65; 17, 6.9). Dios es el objeto natural de la fe; para el cristiano es indispensable creer en Cristo, *Hijo unigénito* (3, 18). Así el Padre que lo ha enviado al mundo (5, 24.36; 11, 42; 12, 44; 17, 8.21.25), como el Hijo, que procede del Padre (16, 27; 17, 8) y ha sido enviado a nosotros (6, 29), son objeto de un mismo acto de fe.

Tanto los Sinópticos como *Jn.* nos ilustran acerca de las disposiciones que Dios exige para un don tan sublime. En los primeros abundan las referencias a las «pruebas» o a las «señales» milagrosas que hacen razonable el asentimiento del entendimiento y de la voluntad. Mas recuérdese que para *Jn.* todos los milagros en general son principalmente «señales» destinadas a suscitar la fe (cf. 2, 11; 9, 3; 11, 4.15.42). En fin, en los cuatro Evangelios se revela el carácter práctico de la fe (*Mt.* 16, 16; *Jn.* 3, 21; 13, 19; 14, 6), que es por demás imperativa para todo hombre. Creer en Dios quiere decir ante todo cumplir su voluntad, convertirse y vivir conforme a los dictámenes del Evangelio.

Para el mismo San Pablo, que habla muchi-

simo de la fe, como adhesión a Cristo, en oposición con las diferentes prácticas a las que tanta importancia daban los fariseos, la fe es la aceptación incondicional del Evangelio; «creer» es casi sinónimo de «profesar el cristianismo». Abraham, que —no obstante el aparente absurdo— cree en un mensaje divino, es el tipo de los creyentes (Rom. 4, 5.17-22). La fe presupone la predicación (*ibid.* 10, 7) y tiene como artículos fundamentales la afirmación de que «Jesús es el Señor» (*ibid.* 10, 9), o sea la divinidad de Cristo, reconocida bajo el influjo iluminante del Espíritu Santo (I Cor. 12, 3), y la resurrección de Jesús (Rom. 4, 24; 10, 9; I Cor. 15, 14; II Cor. 4, 14; Col. 2, 12). La fe está íntimamente unida a las otras virtudes, y de un modo especial a la caridad y a la esperanza, por una parte (I Cor. 13, 13), y a la obediencia y a la conversión, por otra (Rom. 1, 5). Tiene sus «obras» (I Tes. 1, 3; II Tes. 1, 11) y «actúa» por medio de la caridad (Gál. 5, 6). La fe es también adhesión de la voluntad (Rom. 10, 9 s.) a las verdades reveladas por Dios y anunciadas por sus ministros; verdades que la razón natural juzga de estulticia, a consecuencia de la sabiduría mundana, acomodaticia, de que se siente poseída (I Cor. 2, 4; Col. 2, 4).

Si el corazón del hombre está bien dispuesto (Rom. 11, 7-10), podrá contar con «la prueba que viene del Espíritu» (I Cor. 2, 4). La fe que aspira siempre a mayor claridad (cf. II Cor. 3, 18; 4, 4 ss.; Ef. 1, 17 s.; 5, 13 s.; Col. 1, 9; 2, 2) es susceptible de perfección (I Cor. 3, 1 s.; II Cor. 10, 15; Col. 2, 7; II Tes. 1, 3); pero siempre es absolutamente distinta de la visión beatífica, a la cual se opone.

Especialmente en Rom. y Gál. San Pablo pone la fe como presupuesto indispensable para la justificación, y niega tal característica a las «obras». Según el análisis de Prat (*La Teología de San Pablo*, II, trad. esp., México 1947, páginas 250-53), San Pablo quiere acentuar la iniciativa por parte de Dios, no provocada ni merecida por actos especiales, la correspondencia del hombre con la aceptación completa y voluntaria en el acto de fe. Mas, una vez injertado en el orden sobrenatural, el hombre tiene la obligación de subir de virtud en virtud (cf. Sant. 2, 14 s.). Así es cómo se adquieren méritos que Dios corona en la otra vida. [A. P.]

BIBL. — S. VIRGILIN, *La «fede» nel profeta Isaia*, en *Biblica*, 31 (1950), 346-64. 483-503; J. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, París 1932, pp. 145-191; G. BONSTRYEN, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. ital., Torino 1952, pp. 112-122; P. ANTOINE, en *DBS*, III, col. 276-310.

FELIPE. — v. Apóstoles.

FELIPE, Diácono. — Segundo de los siete diáconos, llenos de espíritu y sabiduría, ordenados en Jerusalén por los Apóstoles y destinados a cuidar de las viudas y de los judíos helenistas (Act. 6, 1-4); llámasele también evangelista para distinguirlo del Apóstol del mismo nombre. Habiendo abandonado a Jerusalén a causa de la persecución que se desencadenó a la muerte del diácono Esteban, Felipe evangelizó a Samaria, donde obró muchos milagros, entre los cuales está el de haber convertido y bautizado a Simón el Mago (Act. 8, 1-13), objeto, después, de maldición con motivo de su simonía. Invitado por un ángel se dirigió al camino de Gaza, y allí instruyó en el cristianismo al eunuco etiope, que había peregrinado a Jerusalén y se hallaba perplejo sobre el c. 53 de Isaías, acabando por bautizarlo después del acto fundamental de fe en la divinidad de Jesucristo (Act. 8, 26-38). En saliendo del agua, el Señor arrebató a Felipe y lo trasladó a Azoto, donde inició una correría misional a través de las ciudades de Filistea que había de terminar en Cesarea marítima (Act. 8, 39 s.). En su casa de Cesarea, donde vivía con cuatro hijas vírgenes y profetisas (Act. 21, 8), prestó asilo durante muchos días a Pablo y compañeros cuando regresaban del tercer viaje apostólico (en el 58 desp. de J. C.), y allí predijo el profeta Agabo, con una acción simbólica —la de atarse las manos y los pies con el cinturón de Pablo— el inminente encarcelamiento de Pablo (Act. 21, 10 ss.). Una tradición antigua hace a Felipe obispo de Trales, donde le hace morir de muerte natural (Acta SS.: junii 1, París 1862, pp. 608 ss.), aunque otros martirologios dan la preferencia a Cesarea, donde, según testimonio de San Jerónimo (Ep. 180: ML 22, 82), se conservaba la casa en que vivía con sus cuatro hijas. [A. R.]

BIBL. — F. VIGOUROUX, s. v., en *DB*, V, col. 270 ss.

FENICIOS — Fenicia. — En el sentido más amplio, Fenicia designa la zona comprendida entre el Mediterráneo y la sierra del Líbano, limitada al mediodía por el Carmelo y al norte por el golfo de Iso. En sentido más restringido es la zona comprendida entre los mismos límites orientales y occidentales, pero reducidos al sur por la región de Tiro y al norte por el Eléutero (Nahr-el-Kebir). Parece ser que ésta recibió tal nombre del apelativo *Φοίνικες*, con el que los griegos gustaban de llamar a sus

habitantes dedicados al comercio de la púrpura roja (*phoinos* = rojo).

La fértil Fenicia está bañada por numerosos ríos que se forman en la zona montañosa del Líbano y en la otra zona de las lomas del *Nasairiye*, que dan carácter a la región.

Los semitas debieron de entrar en la región en los comienzos del tercer milenio, a más tardar, pues en la segunda mitad de dicho milenio se manifiesta ya influyente la cultura fenicia, como lo revela la tercera estratificación de Ras Shamra. Las relaciones culturales y comerciales entre Fenicia y Egipto, de que nos dan testimonio los documentos arqueológicos durante todo el tercer milenio, aparecen con mayor claridad en los comienzos del segundo milenio en documentos literarios como las *Aventuras de Sinuhe* y los textos de execración de la 12.^a dinastía. El centro de las relaciones fenicioegipcias en este tiempo es Biblos, donde Egipto ejerció ya cierto dominio que se interrumpió en el período de 1750-1550 aproximadamente con la invasión de los hiksos. Cerrado este paréntesis, los egipcios recobran la Fenicia con Ahmosis I, el cual alude probablemente a los fenicios cuando nombra a los *Fenhu* que trabajan en sus subterráneos. También Tutmosis I y Tutmosis III recuerdan sus victorias sobre los fenicios; pero la influencia egipcia será especialmente pujante en los tiempos de Amenofis III y decaerá luego rápidamente en el período de El-Amarna. En este período la Fenicia se presenta dividida en numerosas ciudades-estados independientes unas de otras. Algunas, como Arado, Simira, Sidón, están en continua lucha con Egipto, en tanto que Tiro y Biblos se mantienen fieles vasallos y resisten hasta el exceso a los mismos nacionalistas habiru. El desarrollo de estas ciudades-estados es floreciente sobre todo en los comienzos de la edad del hierro (h. 1200 a. de J. C.). Tiro, Sidón y Biblos, especialmente, se hacen poderosos centros autónomos, gobernados con un sistema monárquico, y adquieren la primacía económica. En los tiempos de Salomón y de David (II *Sam.* 5, 11; I *Re.* 5, 15-32, etc.) ostenta Tiro, con su rey Hírán I, tal primacía que eclipsa a Sidón (*Ez.* 26, 28; F. Spadafora, *Ezechiele*, 2.^a ed., Torino 1951, pp. 208-23).

Un importante aspecto de la vitalidad fenicia desde el primer milenio es la colonización. Inducidos a la exportación y al comercio con el exterior por lo fértil de sus tierras, los fenicios habían fundado ya centros como Ugarit y Arado. Desde el 1200 a. de J. C. en adelante pasaron el mar y fundaron colonias en África (Cartago, 800 a. de J. C. aproximadamente), en

Cerdeña y en España. Desde el 850 en adelante Fenicia sufrió invasiones de Teglafalasar III, Sargón II, Senaquerib, Asaradón, que hicieron tributarias suyas a las ciudades y permitieron a los griegos vencer a los fenicios en la posesión del Mediterráneo occidental, y a los arameos hacer prevalecer su comercio y su cultura. Ciro les dejó cierta autonomía (*Esd.* 3, 7).

Después de la batalla de Iso también Fenicia pasó a Alejandro, y pasadas las tormentosas vicisitudes de los Diadocos, la incluyó Roma, en el año 65 desp. de J. C., en la provincia de Siria, si bien dejando cierta autonomía a Tiro, Sidón y Trípoli.

Los fenicios se distinguieron en la industria y en el comercio. De ellos recibieron un gran impulso la elaboración de vidrios, colores, tejidos y metales. Minas de hierro las había en la misma Fenicia. El cobre lo importaban de Chipre.

El comercio se comenzó con la exportación de maderas y de papiros, pero muy pronto se desarrolló alcanzando incluso géneros de lujo, como púrpura, telas preciosas, vidrios finos (cf. *Ez.* 27), y se difundió en todas las direcciones con el favor de la posición geográfica de Fenicia, punto natural de coincidencia entre Egipto, Mesopotamia, Asia Menor y Egeo. Por eso, aparte las evidentes influencias jeteas y mesopotámicas, se destaca la gran influencia de Egipto: marfiles y objetos de metal de la época del 1200-500 a. de J. C. presentan con frecuencia escenas de mitos y hechos históricos egipcios. También en el arte mantuvieron los fenicios su propia genialidad, y así como evitaron lo monstruoso y lo tosco del arte cananeo, también supieron eliminar el convencionalismo del egipcio, abriendo con ello el camino al arte griego.

Escritura y lengua. — Aparte numerosos textos descubiertos desde 1929 en Ras Shamra, se conservan muchas inscripciones de los fenicios. Las más antiguas parecen remontarse a los siglos XVI y XVII a. de J. C., y las del sepulcro de Ahiram de Biblos a fecha más reciente. La tradición atribuye a los fenicios la invención del alfabeto (v.). Lo que parece cierto es que el alfabeto fenicio, probablemente padre del nuestro, fué una progresiva simplificación de los signos pictóricos y jeroglíficos egipcios. La lengua fenicia resulta ser del grupo norte semítico, afín al moabítico, al hebreo y a las glosas cananeas de El-Amarna.

Religión y relaciones con los hebreos. — La religión de los fenicios es substancialmente idéntica a la de los cananeos (v.), pero más variada a causa del gran influjo extranjero (especialmen-

te egipcio; cf. Dio Sid, y la Señora de Biblos = diosa Hator) ejercido sobre las ciudades fenicias.

Los fenicios coinciden con los cananeos incluso en la forma del culto. Al Baal de Tiro, Melqart, se ofrecían sacrificios humanos, según sabemos por la Biblia, y tal uso se practicaba asimismo en las colonias fenicias: en Cartago se inmolaban víctimas humanas a Ba'al-Hammon.

El influjo religioso fenicio sobre la religión popular hebrea es fruto de las relaciones que se iniciaron entre los dos pueblos poco después de la conquista. Las relaciones feniciohebreas, mencionadas ya en tiempos de Débora (*Jue.* 5, 17), y cordiales en el tiempo de David (*II Sam.* 5, 11), recibieron el mayor impulso con la colaboración de Salomón (v.) e Hiran de Tiro, y más tarde con Ajab, que casó con Jezabel, hija de Ittobaal (v. *Israel, Historia de*). No hay por qué extrañarse de que con tantas relaciones no sólo la práctica de los sacrificios humanos, sino la misma prostitución sagrada y en general todos los ritos naturalistas llegaran a difundirse por entre Israel (*I Re.* 14, 24; 22, 47; *II Re.* 23, 7; *Is.* 3, 4; *Ez.* 16, 16; *Bar.* 6, 42, etc.). Tal sincretismo religioso produjo una especial reacción en los profetas (Elías, Eliseo, en Samaria). Para el llamado profetismo fenicio (cf. *I Re.* 18), exaltación psicópata, con danzas, incisiones, v. *Profetismo*. [G. D.]

BIBL. — W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 2.^a ed., Baltimore 1946; E. DHORME, *Déchiffrement des inscriptions pseudohiéroglyphiques de Biblos, en Syria*, 25 (1946-1948), 1-35; G. CONTE-NAU, *La Civilisation Phénicienne*, 2.^a ed., Paris 1949.

FILEMÓN (Epístola a). — Una de las cuatro epístolas que San Pablo escribió durante su primer encarcelamiento romano (61-64 desp. de J. C.). Es una brevísima carta de recomendación para Onésimo, el esclavo ladrón y fugitivo, que se volvía a su amo Filemón.

Este Filemón era un hacendado señor de Colosas (*Col.* 4, 7 ss.), amigo y devoto del apóstol Pablo que le había ganado para la fe (*Flm.* 19). Como hombre generoso y animado de celo por la difusión del Evangelio, acogía en su casa a los cristianos para la celebración de los divinos misterios (*Flm.* 2, 5 ss.). Apia y Arquipo eran probablemente su mujer y su hijo (*Flm.* 2), y éste debía de desempeñar un cargo importante en la Iglesia de Colosas (*Col.* 4, 17).

Un esclavo de Filemón, después de haber robado, según parece, a su amo (*Flm.* 17), para evadir el merecido castigo había logrado huir y se había llegado hasta Roma. Habiéndose puesto en contacto con Pablo, que estaba allí prisi-

nero (*Flm.* 1, 9, 10) y convertido al cristianismo (*Flm.* 10), mandáballo Pablo nuevamente a Colosas a su amo con una carta de recomendación, escrita de mano del mismo Pablo (*Flm.* 19) en forma brevísima, pero de acentos de un corazón sensibilísimo y rebosante de caridad.

El contenido es muy sencillo: después del saludo inicial a Filemón, Apia y Arquipo (v. 1-3), la acción de gracias y la alabanza de la caridad, fe y generosidad del destinatario (v. 4-7), San Pablo expone el argumento principal de la esquila (v. 8-17): el perdón y el tratamiento fraterno que deberá usarse para con el esclavo ladrón y fugitivo. El tono no es de mandato (de suyo autorizado) sino de súplica. Como amigo, apóstol de Cristo, prisionero y anciano, San Pablo se muestra también dispuesto a resarcir por el daño acarreado, pero dando a entender, en tono de broma, que, si se llegase a echar cuentas, Filemón sería deudor y no acreedor (v. 18-21). Y después de haber expresado la esperanza cierta de verse libertado y poder llegarse a Colosas, San Pablo añade los saludos de sus discípulos y colaboradores que le asistían en la cautividad (v. 22-35).

Esta esquila es la *carta magna* de la libertad cristiana. No se trata de abolir la esclavitud, pero se esgrimen los principios cristianos de la libertad inspirados en la doctrina de Cristo, que ya han sido expuestos en otros lugares (*Gal.* 3, 27 s.; *I Cor.* 7, 20 s.; *Ej.* 6, 5-9; *Col.* 3, 2-25), que gradualmente habían de conducir a la abolición de la esclavitud.

Se ha querido comparar esta esquila con las letras que escribió Plinio el Joven a su amigo Sabiniano en favor de un esclavo fugitivo (*Litt.* IX, 21, 24). Pero la distancia que las separa es grande, pues en Plinio se admiran sentimientos de humanidad y de generosidad de corazón, en San Pablo ternura de padre, afecto profundo transformado por la fe y el amor a Cristo. Jamás produjo la literatura pagana nada semejante a «esta pequeña obra maestra de tacto, de cortesía, de nobleza y de gracia exquisita» (F. Prat). [A. R.]

BIBL. — M. ROBERTI, *La lettera di s. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; P. MÉDÉVILLE, *Épître à Philemon (La Ste. Bible, ed. Piot, 12)*, Paris 1938; * J. FERNÁNDEZ y FERNÁNDEZ, *La sociedad heril y la epístola de San Pablo a Filemón*, en *EstB*, VII (1948), 4.

FILIPENSES (Epístola a los). — Es una de las cuatro epístolas de la cautividad romana (61-63): v. *Colosenses*.

Las relaciones de San Pablo con los filipenses datan del año 51, cuando se realizó el segundo viaje apostólico. Filipos fué la primera cris-

tienda paulina en Europa, especialmente querida de él, entre otras razones porque le costó flagelaciones y encarcelamiento, como lo recuerda San Lucas en un maravilloso relato (Act. 16, 11-40) y probablemente estuvo fija en ella su residencia hasta el año 58. En el tercer viaje Pablo visita de nuevo a esta cristiandad (Act. 20, 1, 3, 6); allí celebró la Pascua del 58. Cuando los filipenses se enteraron de que Pablo estaba prisionero en Roma, le enviaron a Epafrodito (tal vez su obispo) para darle una prueba tangible de su afecto. Iba, efectivamente, a asistirlo y llevaba consigo una ayuda en dinero para aliviar la pobreza de Pablo (2, 25; 4, 18). La presencia de Epafrodito produjo grande gozo en el corazón de Pablo, tan sensible al afecto y a la amistad. Pronto se convirtió en el émulo de Pablo en las fatigas y en las luchas del apostolado cristiano, hasta que se sintió herido de una gravísima enfermedad que puso en peligro su vida. Pero al fin se recobró. Tan pronto como Pablo pudo hacerlo, se apresuró a devolverlo a Filipos para tranquilizar a aquellos caros cristianos asegurándoles de la realidad de la curación y para informarles de las verdaderas condiciones en que se hallaba su propia persona y del estado de su causa ante el tribunal del César. Al irse de Roma Epafrodito llevaba consigo esta epístola, que, quizás más que ninguna otra, se acerca al tono confidencial y cordial de una carta moderna.

No hay en esta epístola tesis dogmáticas, ni tampoco se hallan en ella temas polémicos o apoloéticos de alguna extensión que deban recalcarse con particular energía. Más bien se trata de una carta de agradecimiento al Padre de toda consolación, y agradecimiento también a los filipenses por su buen corazón. Su padre alejado se alegra al recordar a estos hijitos que nunca le han contristado y que fueron siempre los primeros en atender a su invitación a alcanzar la perfección cristiana.

Quien se empeña en querer hallar una trabazón lógica cualquiera entre las diferentes partes de esta epístola, con seguridad se vería defraudado. El único elemento constante en ella es la alegría cristiana que invade toda la epístola y que brotando del corazón de Pablo quiere expansionarse por los corazones de los lectores lejanos (Prat). Con un poco de buena voluntad puede distinguirse una parte de matiz más bien histórico (1, 12-2, 30) y otra parenética (3, 1-4, 20). A la primera sirve de introducción un entusiasta agradecimiento a Dios por el excelente estado espiritual de la iglesia de Filipos (1, 1-11); la segunda se cierra con breve pero emo-

cionante epílogo que sirve de conclusión a toda la epístola (4, 21-23).

La que hemos llamado parte histórica contiene preciosas informaciones personales que completan, en diferentes aspectos, las modestas noticias que podemos pedir de los *Actos* de los Apóstoles. Gracias a ellos conocemos la posición de Pablo en la ciudad de los Césares, y por ahí algo de la difusión del Evangelio en la ciudad. Su encarcelamiento contribuyó no poco a este hecho, y la noticia de que Pablo estaba sujeto con cadenas a causa del mensaje cristiano se esparció por entre los pretorianos, y en general por entre todos los ciudadanos. De la resistencia de Pablo otros muchos toman valor para propagar el Evangelio, aun cuando no falten quienes lo hagan por un mezquino espíritu de envidia y de contienda. Pablo confiesa que es superior a esas mezquindades, porque vive para Cristo. Para él habría sido una ganancia la muerte, pero está persuadido de que seguirá viviendo para bien de los fieles y para gozo de su fe (1, 12-26). En este sentido el corazón del Apóstol no puede menos de exhortar a los filipenses a que se mantengan firmes en la fe viviendo de un modo digno del Evangelio, practicando ante todo la caridad y conservando la unidad de los espíritus, cuyo fundamento es la humildad. Los cristianos tienen en el Verbo Encarnado un modelo verdaderamente divino ante los ojos: que traten de imitar su voluntaria humillación (1, 27-2, 11). Sabemos que Dios quiere que se salven, pero quiere también que ellos cooperen al plan maravilloso del Padre celestial (2, 12-18). Hace a los filipenses una recomendación en favor de Timoteo, a quien tratará de enviar junto a ellos cuanto antes, como también espera que pronto podrá verlos personalmente (2, 19-24). Alaba a Epafrodito a quien llama hermano suyo, colaborador y conmilítón, que tanto bien hizo al lado de Pablo, y a quien ahora les devuelve para que puedan gozarse viéndolo vivo después de la mortal enfermedad (2, 25-35).

En la parte moral de la epístola Pablo exhorta a los filipenses a que sean cautos y enérgicos respecto de los judaizantes y de los malos cristianos. Que imiten a su padre, el Apóstol, tendiendo a la perfección con el mismo brío con que corre el atleta en el circo (3, 1-4, 1). Finalmente da las gracias a aquellos buenos y queridos fieles por el dinero que le han enviado como expresión de su afecto (4, 10-20). En el epílogo, San Pablo manda saludos y bendiciones. Es notabilísima en esta epístola la fórmula rebosante de la doble naturaleza divina y humana de Cristo, de su pasión y muerte como camino

hacia la glorificación del hombre Dios: ejemplo luminoso para todos los fieles (2, 5-11).

[G. T.]

BIBL. — A. MÉDÉVILLE, en *La Ste. Bible* (ed. Picot, 12), Paris 1938 (1946), pp. 77-100; HÖFFL-GUTMUTZINGER, *Intr. Spec. in N. T.*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 417-21; SEVERIANO DEL PÁRAMO, *Mihi vivere Christus est*, en *ST* (1944), 3.

FILISTEOS. — Pueblo no semita que hacia fines del segundo milenio se estableció en la fértil faja costera que va de Jaffa a Gaza y que penetra tierra adentro a una profundidad oscilante entre los 20 y los 60 km. Pronto se formaron cinco grandes centros de los que procedió el desarrollo económico y cultural: Gaza, Acalón, Accarón y Gat.

Este pueblo fué el gran enemigo de los hebreos desde la ocupación de Canán hasta David (cf. *Ez.* 16, 27; 25, 15, etc.).

La Biblia (*Dt.* 2, 23; *Am.* 9, 7; *Jer.* 47, 4) considera a los filisteos como oriundos de Caf-tor, comúnmente identificado con el egipcio *Keftu*, en otro tiempo considerado como nombre de Creta. Lo más probable es que signifique las islas del Egeo y las costas del Asia Menor. La traducción de los LXX ve en Caf-tor la Capadocia.

El establecimiento de los filisteos en la costa cananea fué un episodio de aquel gran movimiento de pueblos que se propagó, hacia principios del s. XII, procedente de las regiones del Mediterráneo y que, entre otras cosas, acarrió la ruina de los jeteos, por obra de las tribus *Muški* y *Gašgas*.

La arqueología, en la cerámica fenicia más antigua, revela contactos directos con Chipre y Rodas, y no con Creta. Los rasgos característicos que nos han sido transmitidos por descripciones y representaciones egipcias de aquel tiempo, reclaman costumbres liciocarianas. Licia y Caria son, pues, las regiones donde, según las mayores probabilidades, tuvieron su origen los filisteos. Creta sólo pudo ser una etapa en su camino.

Ramsés III, en los comienzos del s. XII, resistió en Siria a los nuevos invasores («los pueblos del mar»), que intentaban llegar a Egipto por tierra. Los egipcios parece ser que mencionan a los filisteos con el nombre de *Prsi* (Parusatos, idéntico al hebreo *Pelaseth*), junto a los *Tsikál*, pueblo que un siglo más tarde hallaremos establecido en el distrito de Dor al norte de la zona ocupada por los filisteos. Ramsés III no fué capaz de rechazarlos, y pudieron permanecer bajo la soberanía, siquiera nominal, de los egipcios.

La Biblia los tilda de «incircuncisos» (y por

tanto no son semitas), pero el epíteto que ordinariamente les aplica es el adjetivo «extranjeros».

Josué no molestó a los filisteos (*Jos.* 13, 2; *Jue.* 3, 3), pero no podía hacerse esperar mucho el choque. La expansión filistea, iniciada de repente hacia el interior, interesaba especialmente a las dos tribus de Judá y de Dan. Aparte el episodio de Samgar (*Jue.* 3, 31) que parece haber sido solamente de importancia local, las primeras vicisitudes de esta lucha entre hebreos y filisteos comienzan con la opresión contra la que reaccionó felizmente Sansón (*Jue.* 13-16), juez de la tribu de Dan. Dan hubo de desplazarse hacia el norte (*Jue.* 18). En los tiempos de Heli los filisteos derrotan a los hebreos en Afec (*I Sam.* 4). En los comienzos de la vida pública de Samuel una segunda gran victoria filistea costó la vida a los hijos de Heli, y el Arca misma, llevada de Silo, fué capturada. Recientes excavaciones de los daneses Kjaer, Schmidt y Gluek han puesto en evidencia que el mismo Silo fué destruido por los filisteos hacia el 1050. Mas el Arca fué restituida a los hebreos, después de varios lances (*I Sam.* 5-6), y recibida en Betsamés. Esta derrota sirvió de aviso a los hebreos, fomentando la unión y la firmeza en la religión; y en orden a ese fin fué grande la labor de Samuel, quien, después de haber hecho frente con feliz éxito a los filisteos (*I Sam.* 7, 2-13), cedía el puesto a Saúl, primer rey de Israel, que repetidas veces derrotó a los filisteos en Gueba y Miimas (*I Sam.* 13-14). Luego, en la región de Socó, los filisteos quedaron aplastados después del duelo entre David y Goliat (*I Sam.* 17). Pero cuando Saúl, que había sido abandonado de Dios, se lanzó a una gran batalla en el Gélboe, fué derrotado por los filisteos, perdiendo la vida (*I Sam.* 31; *I Par.* 10).

David fué tributario de los filisteos (entre los cuales había tenido que refugiarse) en los comienzos de su reinado, al menos hasta que hubo logrado la unificación de Israel. Después comenzó por limitarse a resistir a los ataques de ellos (*I Sam.* 5, 17-25; 8, 1); luego, por medio de guerrillas, más bien que con verdaderas batallas, consiguió debilitarlos y forzarlos a mantenerse a la defensiva (*II Sam.* 21, 15-22).

Ni siquiera la división del reino ofrece a los filisteos posibilidad de desquite. Durante el reinado de Roboam (*II Sam.* 11, 8) cae Gat. En los comienzos del s. IX Guibetón se ve asediada por largo tiempo (*I Re.* 15, 27; 16, 15-17), y hacia mediados del siglo VIII y comienzos del VII invaden toda la Filistea, primero Ozías y después Ezequías (*II Par.* 26, 6; *I Re.* 18, 8)

ocupando sus capitales. Con Teglafalasar III (745-727), Sargón (721-705) y Senaquerib es ocupada toda Filistea repetidas veces; luego pasa a ser tributaria de Asaradón juntamente con Fenicia, Judá, Edom, Moab, etc. Y con eso se termina definitivamente la historia de los filisteos, si bien tendrá todavía ocasión de manifestarse su influjo. Contra ellos levantarán la voz los Profetas (Jer. 25, 20; 47, 1-7; Ez. 25, 15 s.; Am. 1, 6 ss. etc.). Las relaciones que se establecen entre azoteos y hebreos al regreso de la cautividad, provocan la reacción de *Nehe-mias* (Neh. 13, 23 ss.), mientras que en el tiempo de los macabeos, al aliarse con los enemigos del pueblo hebreo provocarán las represalias de Jonatán (I Mac. 11, 83-89).

Desde el primer momento de su aparición los filisteos se presentan como rudos guerreros, pero al mismo tiempo bien organizados y avanzados. Concentrados en derredor de sus cinco grandes centros viven independientes entre sí, pero los más fuertes tienen cierta preeminencia, y ante el peligro común las diferentes ciudades unen sus fuerzas. A los dirigentes de cada una de las ciudades se les llamaba *Seranim* (tiranos); tenían autoridad civil y militar, mas no el mando actual de las tropas que, según parece, estaba encomendado a capitanes llamados *Sarim* (I Sam. 18, 30). La superioridad de organización, que había hecho a los filisteos tan peligrosos para los hebreos, iba acompañada de una mayor superioridad en el progreso industrial. Siendo maestros en la elaboración del hierro, entonces de uso reciente, supieron conseguir su monopolio impidiendo su producción y elaboración a sus antagonistas (I Sam. 13, 9-21), con lo cual estaba garantizada la superioridad militar y económica. Aparte la elaboración del hierro, los filisteos supieron desarrollar la agricultura y las artes, como la arquitectura y la escultura. Presentan especial interés las labores de cerámica, en las que sobresale una mezcla de elementos micenos y locales.

Los sacerdotes y los adivinos tuvieron siempre una gran participación en la vida nacional. La divinidad más honrada fué Dagón, al que los filisteos llaman su dios cuando le dan gracias por haber logrado apresar a Sansón (Jue. 16, 22-25). En Azoto existía un templo de Dagón, conocido con el nombre de *Béth-Dagón*, hasta la época de los macabeos. Lo destruyó Jonatán hacia el año 150 a. de J. C. En el templo de Azoto fué colocada el arca capturada, en cuya presencia se hizo pedazos el ídolo (I Sam. 5, 2-5); y en un pequeño templo, dedicado también a Dagón, en Beisán, parece que fué donde suspendieron la cabeza de Saúl (I

Par. 10, 10). Pero Dagón, cuyo nombre significa «granero», más que dios de los filisteos fué el dios de la fertilísima región ocupada por los mismos. Dagón no fué más que una divinidad simplemente adoptada por los filisteos, pues específicamente era semíticooccidental, que se habla difundido desde el Eufrates medio, debido a los amorreos. Otros miembros del primitivo panteón parecen haber sido Barac «el rayo», en relación con los temporales que tan de cerca atañen a la agricultura, y la divinidad solar a la que alude la toponimia Beth-Shemes (Betsamés) y Ain Shemes. Fueron siempre divinidades muy populares Baal-Zebul, el ídolo de Acarón, al que Ocozías, rey de Israel, envió a consultar (II Re. 1, 2), y Atargatis, venerada especialmente en Ascalón. [G. D.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 26-65; 192-207; 217-21; 251; 358; 416. II, 1930, pp. 12 s., 18 s., 29-33, 49-60, 79-86, y en otros lugares; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, ibid. 1933, pp. 261-70.

FILÓN. — Fecundo escritor judío de Alejandría (h. el 30 a. de J. C. - 59 desp. de J. C.), de familia distinguida. Juntamente con la severa educación hebrea recibió la griega, común a los ciudadanos de su rango. Se dió por algún tiempo a la contemplación en la soledad (L. A., 2, 21). En el año 40 desp. de J. C. formó parte de la misión que la comunidad judía de Alejandría envió a Calígula con motivo de la persecución de que entonces era objeto (*Caium*, en el comienzo).

Sus escritos forman los siguientes grupos:

1. Exposición catequística: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV (Q. G.); *In Exodusum*, I-II (Q. Ex.).
2. Comentario alegórico al Génesis: *Legum alleg.*, I-III (L. A.); *De Cherubim* (Cher.); *De sacrificiis Abelis et C. (Sacr.)*, etc.
3. Exposición de la legislación de Moisés: *De mundi opificio* (Op.); *De Abrahamo* (Abr.); *De Iosepho* (Ios.); *De Decalogo* (Decal.); *De specialibus legibus*, I-IV (Spec.), etc.

Se propuso conciliar la revelación hebrea con la cultura griega, poniendo ésta al servicio de la otra, siendo por tanto el primer teólogo.

Considera a la filosofía como «el bien más perfecto entre cuantos han venido a la humanidad» (Op., 54). Los gérmenes de verdad que en ella se contienen sirven para entender y saborear la verdad revelada en toda su integridad.

No hay oposición entre ésta y la filosofía, pues la verdad es única y procede de Dios: hállese toda entera en los Libros Sagrados, particularmente en la Ley. Los grandes filósofos, Platón, Heráclito, los estoicos, son simples

imitadores de Moisés por lo que atañe a la verdad y a la moral. De tal suerte, mientras algunos judíos pervertidos por la sofística griega apostataban, despreciando a Dios y a su Ley (*De posteritate Caini*, 33-38); mientras otros dejaban de practicar las prescripciones de Moisés, por considerarlas como puras alegorías (*De Migr. Abrahami*, 89), o veían en los Libros Sagrados leyendas análogas a los mitos griegos, aun admitiendo una exégesis literal (*De confusione linguarum*, 2-3), Filón conserva intacta la verdad revelada, ilustrándola con el humanismo griego. No hay oposición sino coordinación y síntesis.

En Alejandría estaba representada la filosofía helénica en sus diferentes corrientes, pero no distintamente sino encaminada a aquella mezcla que será la característica del hermetismo. Filón toma de ella indistintamente cuanto es útil para su intento. De la crítica de los escépticos, lo mismo que de la limitación e insuficiencia de la razón como árbitro de la vida, Filón saca argumentos para demostrar la superioridad y la necesidad de la Revelación; sirve del desprecio que profesan los cínicos por el placer para recomendar la sabiduría y la virtud; de Aristóteles para el profundo análisis de las virtudes y de los vicios; pero principalmente se vale de los estoicos, a quienes prefiere por lo elevado de sus sentimientos; y de Platón por su tajante dualismo, en oposición al panteísmo estoico, por los elevados conceptos de la divinidad, del alma (Lagrange, p. 543 s.).

Filón no fusiona ni trata de coordinar estos diferentes elementos heterogéneos. Opiniones propias de este o aquel sistema, en el cual tienen razón de ser, muchas veces contrastantes entre sí, coexisten en Filón las unas al lado de las otras (cf. *Decal.* 134), sin consistencia y sin vida. Las toma casi sólo por razones de etnología, para expresar ideas comunes, para ilustrar un texto bíblico o para un desarrollo oratorio. Muchas veces son simples imágenes o metáforas.

Es, pues, inútil intentar reconstruir con ellas un sistema filosófico. Filón no tiene un sistema. A. Stein y J. Festugiére lo asemejan a Cicerón.

Dos puntos esenciales interesan a la exégesis: la interpretación alegórica y el concepto del logos.

Para acercar la Biblia a la cultura griega, en su afán de razonar sobre la Revelación, Filón adoptó el método alegórico, en uso entre los estoicos, que así intentaban salvar del ridículo a la mitología clásica y quitar al politeísmo su carácter trivial. Neptuno, Apolo y las diferentes divinidades no eran más que poderes de

la naturaleza, personalidades indecisas, cercanas a la simple abstracción.

Ese método se había introducido ya antes entre los judíos de Alejandría. Filón lo aplicó en todos sus numerosos escritos, con lo que quedaban eliminados numerosos antropomorfismos, y mediante la alegoría quedaban vencidas todas las dificultades literales. Filón cree más digno de Dios el sentido espiritual, expresado en los hechos, en las personas, en los mismos términos e incluso en los números (*Jos.* 28), y se esfuerza por descubrirlo investigando las etimologías, calculando los números, que para los neopitagóricos eran símbolo de las ideas. Pero defiende el sentido literal, porque no se renuncia al cuerpo cuando se estudia al alma (*Migr.* 89; H. A. Wolfson, I, pp. 55 s. 115-64).

En la creación de Eva (*Gén.* 2), si hubiésemos de aferrarnos a la letra, tendríamos un mito, según Filón, que ironiza la elección de la costilla, etc. Hay que recurrir al sentido alegórico. Adán, que es la inteligencia, produce la sensación, que es una de sus energías. *Costado* no es más que una metáfora con que se significa la fuerza. Mas con tal método sustituye el sentido histórico y bíblico por un tratado ético-religioso, que puede tener su interés, pero no tiene nada que ver con la Biblia (M. J. Lagrange, pp. 546-54).

El sentido alegórico fué el que prevaleció en la Iglesia durante todo el período patrístico, y principalmente Orígenes se resiente de la influencia determinante de Filón.

La exacta observación de Lagrange debiera haber hecho reflexionar a los modernos partidarios de un retorno a la exégesis espiritual origenista, orientación claramente repudiada por la Enciclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950).

El concepto filoniano del logos es fruto del método de aplicar a Dios, en sí y en sus relaciones con el mundo, la terminología estoico-platónica. «La idea de Dios positiva y personal en Filón, es la de la Biblia (*Op.* 21-23; etc.). Pero ese Dios es el Dios del mundo y no sólo de los judíos. Filón lo llama *ἄποιος* (L. A., I, 50-53 — término estoico —, es decir, sin determinación específica e individual; el alma, el entendimiento del universo, pero niega rotundamente toda immanencia y sigue a Platón (J. Festugiére, pp. 535-40).

De Dios proceden por creación: el mundo sensible y el mundo espiritual; los ángeles; el logos y las potencias de la filosofía alejandrina. Los ángeles son llamados potencias (*De Somniis*, I, 127, 141, etc.); pero fuera del oficio de intermediarios entre Dios y el mun-

do, no tienen nada de común con éste. Los ángeles son personas, las potencias son ideas (Platón) y eficientes (Estoicos; *Spec.* I, 46-48, 66, 329; *Op.* 17 ss., etc.); simples abstracciones respecto de Dios. A los ángeles se les llama también servidores de las potencias (*Spec.* I, 66). Éstas hacen posible las relaciones de conocimiento y de religión entre Dios y el hombre, incapaz de llegar a Dios por sí mismo (*Q. Ex.* II, 68, etc.).

El primero de estos intermediarios es el logos, y Filón cree hallarlo en todas las páginas de la Biblia: el ángel de Yavé en las diferentes teofanías (*De Somn.* I, 177, 226, etc.). El sumo sacerdote, en cuanto mediador, es un símbolo (*De fuga*, 108-19, etc.).

Filón entiende como equivalentes al logos: el Nombre, la Gloria, etc., y las especulaciones rabínicas sobre la palabra de Dios (*Decal.* 32-36); lo llama (cf. *Sab.* 7, 8; *Prov.* 8, 26) instrumento de Dios en la creación (*Cher.* 125-127); imagen de Dios, hijo suyo primogénito (*De fuga*, 101-109, etc.).

En realidad se trata de simples evocaciones ocasionadas por el texto sagrado. Filón emplea en su exégesis la terminología alejandrina. El logos es un ideal proyectado entre el cielo y la tierra, ejemplar del mundo (*Op.* 24-25), revelador de Dios; es principio cósmico de separación y de diversidad (*λόγος τομεύς*), lo mismo que la razón humana es el principio lógico de discriminación (*Heres.* 130-40; H. A. Wolfson, I, p. 335 ss.).

A estos elementos platónicos viene a unirse el preponderante influjo estoico. Lo mismo que en Crisipo, el logos es fuerza que sostiene al mundo, principio de determinación, logos seminal (*loc. cit.*, p. 118 s.), que lo fecunda todo, y obra en el mundo como en nosotros el alma (*loc. cit.*, pp. 230-33; *Fug.* 110); de él depende la suerte humana (*Deus.* 176); ley del universo (*Op.* 143), ley moral.

La idea directriz de tan diferentes imágenes es la transcendencia de Dios y la necesidad de un intermediario entre Dios y el mundo. El logos, por tanto, no es Dios, pues todo el sistema se desmoronaría. El nombre de Dios que se le ha dado (*Somn.* I, 228-30; *L. A.* II, 207 s.; *Q. G.* II, 62) no es más que una exigencia exegética; y queda atenuado como término impropio (*θεῖος θεός*). No es una persona sino una personalidad indecisa, próxima a la simple abstracción (*J. Lebreton*, pp. 209-51) (*Enc. Catt.* II.).

Filón quedó ignorado del judaísmo; y no hay relación alguna entre los libros sagrados del Nuevo Testamento y los escritos de Filón,

si se exceptúa la dependencia literaria de la epístola a los Hebreos (C. Spicq, en *RB*, 56 [1949], 542-72).

Mientras el cristianismo penetraba en el mundo helénico, algunos Padres dieron crédito a los escritos de Filón, por la teología sobre el Verbo, a la que recurrieron particularmente los herejes. [F. S.]

BIBL. — F. SPADAFORA, en *Enc. Catt.* II., V, col. 1345-48, con rica bibliografía; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 9.ª ed., París 1927, páginas 178-251; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2.ª ed., ibid. 1931, pp. 542-86; H. A. WOLFSON, *Philo*, I-II, Cambridge 1947; A. J. FESTUGIER, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, París 1949, pp. 519-85.

FORMAS (Historia de las). — El «método de la historia de las formas» (*Formgeschichte Methode*) es el sistema que trata de explicar el origen de los Evangelios, de determinar su grado de historicidad, mediante el análisis de las «formas» (o géneros) literarios de los Evangelios, y la evolución de las mismas, espejo y fruto del ambiente social y religioso. Salíó de Alemania por obra de K. S. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919), R. Bultmann (1921), que habla de *Historia de la tradición primitiva o sindótica*, y tiene como precursor a H. Gunkel, que aplicó análogos criterios al A. T. y los sugirió para el Nuevo.

En el sistema se distinguen dos corrientes afines, el método constructivo o sintético de Dibelius y el analítico de Bultmann y Bertram.

El primero toma como punto de partida la primitiva comunidad cristiana, tal como la conocemos a través de los escritos contemporáneos, con sus tendencias y principales actividades (culto de Jesús, predicación, instrucción, disputas, polémicas), para individualizar los géneros literarios correspondientes a esas actividades. Los géneros literarios serían principalmente el paradigma (especie de apólogo) y la novela (relato más desarrollado), expresiones de la literatura popular, que es creación de la colectividad, impersonal y que prescinde de los datos cronológicos y geográficos. Los evangelistas no habrían hecho más que recoger tales paradigmas, novelas, etc., a veces reunidos en ciclos (p. ej., el ciclo de la infancia de Jesús, o del ministerio de Galilea, o de la pasión), con sólo añadir al principio o al fin, unas frases de enlace y las circunstancias cronológicas y topográficas: así habrían resultado los Evangelios. Por lo tanto, lo más que podemos pedir de ellos es qué idea tendría de Jesús la comunidad primitiva, el enorme influjo que el mismo Jesús ejerció sobre sus primeros seguidores, y

la evolución de tal sistema que llegó hasta adorarle como a «Kyrios» e hijo de Dios.

A resultados sustancialmente idénticos llega el método analítico. Éste separa los episodios evangélicos y los clasifica entre algunos géneros literarios: *apoteogmas* (dichos memorables encuadrados en una moldura escénica de carácter biográfico o polémico, muchas veces acompañados del milagro), *tradiciones* (narrativas o legislativas), y unos pocos más. En cada uno de ellos puede tal vez ser histórico el dicho o el hecho central más simple, que luego habría enriquecido la comunidad con pormenores, como para justificar algunas prácticas antijudías o la adoración de Jesús.

Merece notarse en la historia de las formas la importancia que se reconoce a la *catequesis* (v.) apostólica y la utilidad que ofrecen a la exégesis los géneros literarios y su cotejo con las otras literaturas. Pero es sobradamente apriorística en el método la determinación de estos últimos y la de su evolución. Es demasiado breve el tiempo que media entre la composición de los Sinópticos y la muerte de Nuestro Señor Jesucristo para poder dar lugar a una transformación ideal obrada por la colectividad

acerca de su persona y de sus obras. La colectividad creadora no es más que un mito de la escuela sociológica (E. Durkheim) y un fantasma «metafísico». El examen interno nos revela en cada uno de los Evangelios la persona verdaderamente característica de su respectivo autor y no simples *compiladores*, como quiere este sistema. Es cierto que al frente de las primeras comunidades cristianas hubo fuertes personalidades, como Pedro, Santiago, Pablo, etc., de quienes proviene la catequesis que se refleja directa y fielmente en los Evangelios. Finalmente, hay que advertir que a hacer científico el sistema contribuye el latente prejuicio racionalista que niega lo sobrenatural, y el otro prejuicio idealista de la evolución creadora en materia religiosa. [L. V.]

BIBL. — E. FLORIT, en *Biblica*, 14 (1933), 212-48; F. M. BRAUN, en *DBI*, III, col. 312-17; E. SCHIK, *Formengeschichte und Synoptikerexegese* (*Neutest. Abhandl.* XVIII, 2-3), Münster i. W., 1940; cf. *RHE*, 37 (1941), 213 s.; P. BENOIT, en *RB*, 53 (1946), 481-512; N. MOCCIA, *L'istituzione della SS Eucaristia secondo il metodo della storia delle forme*, Napoli 1955.

FRACCIÓN del pan. — v. *Eucaristía*.

FULDENSE (Código). — v. *Vulgata*.

G

GABELO. — v. *Tobías*.

GABRIEL. — v. *Angeles*.

GAD. — Séptimo hijo de Jacob, habido de Zelfa, esclava de Lía. El nombre procede de la exclamación de ésta: ha'gad, la buena fortuna (= gad) ha llegado (*Gén.* 30, 11). En realidad, gad, de la raíz de gādā (cortar, determinar; como μοῖρα = Parca, de μεῖραι, dividir), significa buena suerte, felicidad. Se sabe que en Siria y Palestina existió el culto a esta divinidad (Gad), correspondiente a la griega ἡ Τύχη, la fortuna (cf. los nombres de ciudad: Baal-Gad, junto al Hermón, *Jos.* 11, 17; 12, 7, y Migdal-Gad, en Judá, *Jos.* 15, 37, e *Is.* 65, 11, donde se habla del culto a Gad paralelamente con Meni = destino).

Gad es el penúltimo en la lista de los hijos de Jacob (*Ex.* 1, 4; I *Par.* 2, 2). Tuvo siete hijos (*Gén.* 46, 16) que dieron origen a otras tantas familias (*Núm.* 26, 15-18). La tribu que de ahí se formó contaba con 45.650 miembros a la salida de Egipto (*Núm.* 1, 24). La bendición de Jacob (*Gén.* 49, 19) y la de Moisés (*De.* 32, 20 ss.) celebran su espíritu guerrero; es la tribu más poderosa del este del Jordán, que tiene a raya a los enemigos, dispuesta a despedazarlos, como el león a su presa. Juntamente con la de Rubén, con la que va siempre unida, en la distribución del territorio se adjudicó la mejor y la primera parte: el fertilísimo Galad, a propósito para los rebaños, en la Transjordania, desde el lago de Genesaret hasta el mar Muerto (*Núm.* 32). Manteniéndose fiel a la promesa hecha a Moisés, marchó a la cabeza de las otras tribus para cooperar a la conquista de Canán y repasó el Jordán una vez terminada la campaña. Expresó con la erección de una gigantesca columna su inalterable adhesión al yaveísmo (*Jos.* 27, 9-33). Gad se extendió por el norte hacia el Arnón, dejando a Rubén al sur. Las ciudades principales: Jazer, junto al límite norte oriental

(= Sar, al sur de Rabat-Ammon); Atarot (al este del mar Muerto, mencionada en la stela de Mesa, lín. 10, 13); Dibon (= la actual Dibban, a 5 km. del Arnón, donde se descubrió dicha stela); Nemra (= Tell Nimrim), uno de los principales centros para el pasto; Bet Harán (= Tell er-Rame); Majanaím (= Kirbet Mahna), donde se refugiará David (v.) huyendo de Absalón; Sucot (= Tell el-Ahşas); Safón (= Tell Sa'idije. *Jue.* 12, 1). *Núm.* 32, 3.34 ss.; *Jos.* 13, 24-27.

Gran parte de este territorio cambió frecuentemente de manos. Después de la muerte de David, que había sometido a Moab (II *Sam.* 8, 2), se dieron varias alternativas entre el dominio israelita y el moabita. Tampoco quedaron bien definidos los límites entre Gad y Rubén debido a que algunas ciudades pasaron de una tribu a otra. El gadita Jefté (v.) libertó al territorio del yugo de los amonitas (*Jue.* 10-11).

Gad se mantiene fiel a Saúl, a quien dio honrosa sepultura, y Majanaím fué la sede del reino de Išbaal (II *Sam.* 2, 4-8); pero ya se habían puesto al lado de David muchos excelentes guerreros de Gad (I *Par.* 12, 8.14 s.).

Gad desaparece de la historia hebrea amalgamado con los elementos indígenas, y en su territorio aparecen amonitas y moabitas (*Jer.* 48, 19.34; 49, 1). [F. S.]

BIBL. — F. M. ABEL. *Géographie de la Palestine*. I. París 1933. pp. 276. 380; II. 2.ª ed., 1938. pp. 67-70; A. CLAMER. *La Ste. Bible* (ed. Pirot, 2). *Ibid.* 1940, pp. 445-52. 737; A. GELIN (*Ibid.*, 3). 1949, pp. 85 s. 118-24.

GADD (Crónica de). — Parte de una crónica del Imperio babilonio, conservada en el British Museum, así llamada por su primer descifrador y editor. El texto comprende los años 616-609 antes de J. C. (= 10-16 del reino de Nabopolassar). Como fué escrita en Babilonia, según lo demuestra la forma de los caracteres cuneiformes, proyecta nueva luz sobre aquel período, imperfectamente conocido hasta ahora. y

permite fijar la fecha de Nínive en el 612, que antes se creía era el 606. La misma exégesis de los libros de *Nahum*, *Jeremías* y *Sofonías* ha recibido una ayuda considerable de esta crónica, que, por otra parte, ha hecho muy problemática una batalla de Carquemis en el 605 a. de J. C. (= cuarto año de Joaquín; *Jer.* 46, 1 ss.) y ha permitido precisar la naturaleza de la batalla de Magedo (609 a. de Jesucristo): Josías, rey de Judá, intentaba impedir al faraón Necao II que prestara ayuda al peligroso reino de Asiria. [A. P.]

BIBL. — C. J. GADD, *The fall of Nineve*, Londres 1923; A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 34-37; B. ALFRINK, en *Biblica*, 8 (1927), 387-417; E. FLORIT, en *Biblica*, 13 (1932), 399-417; 15 (1934), 8-31.

GALATAS (Epístola a los). — Con el término administrativo romano podían ser llamados gálatas incluso los habitantes de Pisidia, Licaonia (Iconio, Derbe, Listra), evangelizados por San Pablo en su primer viaje (h. el año 45; *Act.* 13, 14) y visitados al principio del segundo (*Act.* 16, 1-5). Algunos han pensado que se trataba de ellos en esta epístola. Pero Pablo distingue bien cada una de las regiones, conforme al uso del tiempo, y jamás habría llamado «insensatos gálatas» (*Gál.* 3, 1) a los licaonios y a los pisidianos, ni habría dicho al escribir a estos cristianos que no se había preceptuado nada a los gentiles en el Concilio de Jerusalén (*Gál.* 2, 6), cuando él mismo les había transmitido ya el decreto con recomendaciones acerca de la abstención de carne de animales «ahogados», etc. (*Act.* 16, 4), ni podía escribirles diciendo que los había evangelizado como incidentalmente, cuando se había visto forzado a detenerse entre ellos a causa de una enfermedad que le aquejara (*Gál.* 4, 13), aparte de que conocemos por los *Actos* las circunstancias bien claras que acompañaron a su primera misión.

Los gálatas son, pues, los habitantes de Galacia propiamente dicha, o Galacia del Norte. San Pablo llegó a ella en su segundo viaje (h. el 50); la cruzó con Silas y con Timoteo; forzado a detenerse allí por razones de salud, predicó entre aquellas gentes el Evangelio (*Act.* 16, 6; *Gál.* 4, 13). Los gálatas tuvieron para con él toda clase de afectuosas atenciones (*Gál.* 4, 14 s.), y el fruto fué abundantísimo, dado el entusiasmo con que acogieron el Cristianismo (*Gál.* 5, 7).

Al principio del tercer viaje misionero (h. el 53), el Apóstol pasa por allí nuevamente, según solía hacerlo, para visitar la comunidad por él fundada (*Act.* 18, 23), y, por desgracia, tiene

que comprobar con amarga sorpresa que los convertidos se habían dejado fascinar, tal vez con el mismo entusiasmo, por los fanáticos judíocristianos, llegando hasta abrazar las prácticas del judaísmo como necesarias para la salvación y prestando oídos a las calumnias contra él que aquellos fanáticos contrincantes del Apóstol habían difundido entre ellos. Al llegar a Efeso (53-54; cf. *Gál.* 1, 6), San Pablo les escribe refutando uno por uno los errores y las acusaciones de los judaizantes, de lo que resulta una apología principalmente doctrinal, a la que se asocia en íntima conexión la suya personal.

Contenido. Trátase, en realidad, del primer grave problema que el cristianismo de los orígenes amortiguó, y no sin discusiones, pasión y lucha un tanto duradera: la relación entre la Nueva y la Antigua Economía, entre el Evangelio y la Ley.

San Pablo persigue un fin práctico: mantener a los gálatas alejados de este nuevo evangelio que les había sido propuesto por cristianos, judíos de origen, que más bien sería el abandono del único verdadero evangelio para pasar a someterse al yugo de las observancias judías. Y no hay otra epístola del Apóstol que como ésta se vea tan dominada por el fin propuesto, hasta en los detalles. Si alguna vez parece perder el hilo del argumento es para dejar en ella un reflejo del fuego que arde en su interior. No sólo se propone instruir y exponer; también trata de convencer, y convencer a los gálatas en un punto preciso, importante y decisivo: no renunciar a la fe en Cristo y a la libertad cristiana, ya que aceptar el yugo de la Ley equivaldría a renunciar a la gracia y a la salvación en Cristo.

La epístola comienza, como siempre, con un saludo, reducido a la mínima expresión, pero que propone inmediatamente la redención del pecado, como obra exclusiva de Jesús (1, 1-5).

La exposición (1, 6-9) se inspira en las circunstancias: se quiere que los gálatas sustituyan el Evangelio por una falsa caricatura del mismo. Lanza un anatema contra quien predique semejante falsificación, contraria a la doctrina que el Apóstol les ha transmitido.

Este demuestra: 1.º, que el Evangelio que él les ha predicado es el Evangelio auténtico; 2.º, que sería insensato añadirle la práctica de la Ley; 3.º, que ese Evangelio es la fuente de las virtudes.

Los dos primeros puntos constituyen la parte llamada especulativa (1, 10-5, 12), que comprende una exposición histórica (1, 10-2, 21) y razonamientos varios (3, 1-5, 12).

Pablo afirma solemnemente su calidad de Apóstol, que le ha sido conferida por Dios directamente (1, 11-24). Su predicación, dirigida a los gentiles, prescindiendo en absoluto de la Ley, está enteramente conforme con el evangelio de los Apóstoles, como lo prueba eloquentemente la solución que ellos dieron a la cuestión que surgió en Antioquía y que fué presentada ante los mismos en Jerusalén por conducto del mismo Pablo y de Bernabé (Act. 15; Gál. 2, 1-10), y la conducta observada en Antioquía por Pedro, jefe de los Apóstoles. Él acepta de grado la invitación de los gentiles convertidos y come con ellos, dando ejemplo de no tener ya en cuenta las prescripciones de la ley judaica, y cuando trata de esquivar tales invitaciones, a consecuencia de las sutiles excepciones puestas por los «falsos hermanos» venidos de Jerusalén a espiar su conducta, interviene Pablo para repetir solemnemente a todos los fieles reunidos que no es posible en la práctica volver a «vivificar» nada de lo que ha sido declarado solemnemente como «muerto y sepultado», o sea las prescripciones de la Ley (2, 11-21). «Si para salvarse es necesaria la Ley, en vano murió Cristo.»

Luego comienza la respuesta contra los argumentos dogmáticos, digámoslo así, que han sido esgrimidos por los judíocristianos (3-5, 12).

Hablase dicho que el cristianismo, nueva economía, debía continuar la antigua sin abrogarla. Más aún: que para poder participar de las bendiciones hechas a Abraham y ahora realizadas por Cristo, era preciso hacerse antes de la descendencia de Abraham, miembro del pueblo elegido, mediante la circuncisión, etc.

El Apóstol comienza con vehemencia apelando a la propia experiencia de los galatas, quienes con la conversión y el bautismo habían recibido plenamente la vida cristiana, los bienes mesiánicos, los dones del Espíritu Santo, hasta con manifestaciones externas, sin que antes hubiesen conocido la Ley. Era, pues, evidente que todo aquello lo había realizado la fe, es decir, su plena adhesión a la doctrina de Jesús, predicada por Pablo y aceptada y practicada por los galatas (3, 1-5).

En realidad, la misma *alianza* (v.) de Dios con Abraham prescindió de las obras que después fueron prescritas en el Sinaí, y en cuya observancia insisten aquellos judíocristianos. Prométese la salvación a Abraham antes de la misma circuncisión, y por tanto no era más que premio a su fe, a su total abandono a la voz de Dios (Gén. 16, 6: 12, 3), y la misma condición vale para sus descendientes, a quienes se hacía extensiva la promesa (Gál. 3, 6-9).

La Ley del Sinaí (o alianza de Dios con la nación por medio de Moisés), con todo el cúmulo de sus prescripciones, no desvirtuaba el sobredicho principio de la fe como medio para la salvación: aquellas prescripciones, con las sanciones que les acompañaban y con la facilidad con que eran violadas, constituían más bien una ocasión continuada de transgresiones y, por tanto, de castigos por parte de Dios. Cristo Jesús tomó sobre sí el peso de todas estas transgresiones y nos libró enteramente de las prescripciones de la Ley, muriendo en la Cruz (3, 10-14).

En realidad, el segundo pacto del Sinaí no podía hacer que quedase inactiva y vacía la alianza de Dios con Abraham, pues tal pacto tenía un carácter completamente transitorio, que respondía a las particulares circunstancias que entonces se habían creado: estaba destinado a guiar a la nación hacia Cristo («pedagogo para Cristo»).

Así se comprenden las prescripciones dadas para aquel tiempo, que trataban de aislar a Israel de los gentiles, para preservarlo del peligro de la idolatría. Pero habiendo venido Cristo y habiéndose convertido los mismos gentiles a su Evangelio, queda abolida toda distinción y separación, por incompatible con el principio de la caridad y con la realidad de nuestra incorporación a Cristo. Basta adherirse a Cristo para ser descendiente de Abraham y heredero de los bienes a él prometidos (3, 15-29).

Que sean, pues, celosos de la libertad adquirida por la sangre de Jesús y que se les ha dado con el bautismo; que se mantengan fieles a la voz del Espíritu Santo que habita en ellos; que le conserven el afecto tan tierno que le demostraron en el tiempo de su primer encuentro. ¿Para qué volver ya ahora los ojos a una institución desechada por Dios? Pues tal es la Ley a la que fanáticamente se aferra la Sinagoga, como puede deducirse de la Sagrada Escritura. A idénticas condiciones realizadas aquí en la tierra entre los hombres corresponde idéntica reacción por parte de Dios, que es inmutable. Y resulta que la situación creada entre la Iglesia (la libre) y la Sinagoga (la esclava) es idéntica a la que se dió entre Sara y Agar (la esclava): Ismael, hijo de la esclava, pretendía tener parte en la herencia, en las promesas de Abraham, y perturbaba a Isaac, hijo de Sara. Pero intervino Dios y dió a Abraham esta orden: «Echa a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no será heredero con el hijo de la libre». De igual modo a la Sinagoga y a los partidarios de la Ley, que persiguen a la Iglesia naciente, los ha ex-

cluido Dios de la herencia de Abraham, es decir, de la salvación. Sólo la Jerusalén celestial con sus hijos, los bautizados, es heredera de la salvación (c. 4).

El Apóstol saca las conclusiones de cuanto ha expuesto hasta ahora, añadiendo alguna otra consideración (5, 1-12).

En la parte moral (5, 13-6, 10) expone las consecuencias prácticas; mantenerse a distancia de los perturbadores, guardarse del desenfreno, hacer que triunfe el espíritu sobre la carne; huir, sobre todo, de los pecados contra la humildad y la caridad; ser generosos para los que les instruyen en la fe.

En el epílogo (6, 11-18), escrito en gruesos caracteres por el mismo Pablo, se repite con energía el motivo de la epístola como conmovedora demostración del amor del Apóstol a la Cruz de Jesús.

La doctrina aquí esbozada sobre las relaciones entre la antigua Alianza y la nueva, entre el Evangelio y la Ley, reaparecerá para ser desarrollada en la epístola a los Romanos (v.).

[F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *L'Ep. aux Galates*, 3.^a ed., París 1933; F. AMIOT, en la col. *Verbum salutis*, ibid. 1946; D. BUZY, *Ep. aux Galates (La Ste. Bible, cd. L. Pirot, 11)*, ibid. 1948; V. IACONO, *Le Ep. di S. Paolo (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 511-81; P. BONNARD, *L'Ep. aux Gal. (Comm. du N. T., IX)*, Neuchâtel 1953, pp. 1-132.

GALILEA. — Región palestinese al norte de la llanura de Esdrelón. Galilea, que primitivamente estaba formada por el país montuoso de Neftali (Jos. 20, 7; 21, 32), posteriormente quedó absorbida por el país de Cabul (I Re. 9, 11), por el desierto de Zabulón y por todo el territorio próximo al lago de Genesaret (Is. 8, 23). Por ser paganos la mayoría de sus habitantes fué llamada *Gelil-hag-góim*, «distrito de las Gentes» (Is. 9, 1; I Mac. 5, 14; Mt. 4, 16), y del hebr. *gelil* procede el nombre de Galilea. La Galilea del Nuevo Testamento se divide en superior e inferior (Fl. Josefo, *Bell.* III, 3, 1) y limitaba al sur con Samaria (desde Gueba hasta Jezrael o Zer'in) y con Escitópolis, perteneciente a la Decápolis; al este, con el Jordán y el lago de Genesaret, llamado también lago de Galilea (Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Jn. 6, 1), y con la orilla occidental del lago Hóle; al norte, con el territorio de Tiro (Guiscale o el Fisch e Baca o el Buqel'ah); al oeste, con Fenicia (Meroth o Meirón y Cabulón o Kábúl).

Al elemento cananeo, no eliminado por los hebreos conquistadores (Jue. 1, 30-33; 4, 2) se añadieron otros elementos paganos que tomaron la delantera cuando Galilea se convirtió

en provincia asiria con la invasión de Teglafalasar (I Re. 15, 29). Los pocos judíos que se establecieron en Galilea después de la cautividad fueron trasladados en el año 150 por Simón Macabeo a Judea (I Mac. 5, 14-23). Los habitantes fueron obligados posteriormente por Aristóbulo I (104-103 a. de J. C.) a pasar al judaísmo (Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 11, 3), y en tiempos de la reina Alejandra (76-67 a. de Jesucristo) eran judíos en su mayoría. Fué incluida en el reino de Herodes el Grande (40 a. de J. C. - 4 desp. de J. C.), y a su muerte quedó sometida al tetrarca Herodes Antipas. En tiempos de Nuestro Señor estaba densamente poblada por judíos y gentiles dedicados al comercio y a la agricultura, sobre todo en las ciudades de la Galilea septentrional y en las que habían sido últimamente construidas por los herodianos. Los galileos, ingeniosos y de carácter rayano en la turbulencia, con amplitud de miras y no ajenos a las novedades, no rigoristas por dedicarse más al comercio que a las escuelas rabínicas y farisaicas de los judíos, con una pronunciación defectuosa respecto de determinadas consonantes arameas (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59), eran poco apreciados por los judíos conservadores y rigoristas (Jn. 1, 46; 7, 52); Galilea debe toda su historia al Evangelio. Fué evangelizada casi íntegramente por Jesucristo, que eligió como centro las sinagogas, las colinas y sobre todo la orilla septentrional del lago (Lc. 5, 1; Mt. 4, 18; Mc. 2, 13, etc.). En los Evangelios aparecen con frecuencia las localidades galileas de Cafarnaúm, Caná, Nazaret, Naím (Lc. 7, 2), Corozaim (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13), Tiberíades (Jn. 6, 23; 12, 1), la llanura de Genesaret (Mt. 14, 34; Mc. 15, 40 s.), Magdala, patria de María Magdalena (Lc. 8, 2; Mc. 15, 40 ss.). El desarrollo del cristianismo en Galilea es poco conocido (Act. 9, 31). Después de la catástrofe del 70 desp. de J. C. se convirtió en un centro religioso judío dotado de numerosas sinagogas, que han sido descubiertas en este siglo, y de célebres escuelas rabínicas que dieron origen al Talmud palestinese.

[A. R.]

BIBL. — A. LÉGENDRE, en *DB*, III, col. 87-96; L. SZCZEPANSKI, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Roma 1928, pp. 202-7, 218 s.

GALIÓN. — v. *Cronología*; v. *Pablo*.

GAMALIEL. — v. *Actos de los Apóstoles*.

GARIZIM. — v. *Samaria*.

GAULANITIDE. — v. *Palestina*.

GAZER. — A 10 km. al sureste de Ludd (Lida), a 28 al sureste de Jaffa, denominada Qdr en la lista de las ciudades palestinas conquistadas por Tutmosis III, Alugazzi en las cartas de El-Amarna, hoy Tell Gazer. La exploración arqueológica de R. A. Macalister (1902-1909) y de A. Rowe (1934...) atestiguan la existencia de Gazer en la edad alcolítica (cuarto milenio a. de J. C.), aclara su historia en la edad de bronce, como centro cananeo dotado de santuario, necrópolis, murallas y túnel de acceso a los manantiales, y proporciona un notable material epigráfico, como contratos cuneiformes, la tablilla de Gazer (h. el s. IX a. de J. C.) que enumera los meses del año de dos en dos, indicando las labores agrícolas características de cada grupo.

Fue conquistada por Tutmosis III (hacia 1490-1436) y reconquistada por Tutmosis IV (h. 1414-1406); recobró la independencia en el período de El-Amarna y la conservó hasta el tiempo de Salomón, firmemente ayudada por los cananeos (Jos. 16, 10; Jue. 1, 29) — no obstante la derrota que Josué infligió a su rey, aliado con el de Laquis (Jos. 10, 33; 12, 12) — y posteriormente aliada de los filisteos, en el tiempo de David (II Sam. 5, 25; II Par. 14, 16; 20, 4). Se le dio como dote a la hija del faraón, esposa de Salomón (I Re. 9, 16 ss.) y fue conquistada por los asirios en tiempo de Teglatfalasar (745-727 a. de J. C.). Durante el período macabeo: en el 166 a. de J. C. está ya incluida dentro de los límites de la provincia de Judea (I Mac. 4, 15; 7, 45); en el 160 es fortificada por Béquides (I Mac. 9, 52) y toma el nombre helénico de Gazara; en el 142 es conquistada por Simón Macabeo y pasa a ser residencia de su hijo Juan Hircano (I Mac. 9, 52; 13, 43-54; 14, 7-34; 15, 28-35; 16, 1.19.21; II Mac. 10, 32). Los cruzados la mencionan con el nombre de Mons Gisart. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 332 s.; Excavaciones: L. HENNINGSEN, en *DBR*, III, col. 396-403; Tablilla: D. DIRINGER, *Le iscrizioni antiche ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, pp. 4, 10; W. F. ALBRITTON, en *BAOR*, 92 (1943), 16-26; E. ZOLL, en *Biblica*, 27 (1946), 129-131.

GAZOFILACIO. — (Hebr. ganzak, 'ošār; γαζοφυλάκιον, Ψηφαιδός.) Sala donde se conservaba el tesoro del templo, y, por metonimia, el mismo tesoro, constituido por el impuesto de medio siclo (Éx. 30, 11-16), por el rescate de los primogénitos (Núm. 18, 15), por la aportación de los votos y de los donativos espontáneos, en dinero y en especie, tanto de los hebreos como de los extranjeros (Esd. 7, 15 ss.), por los depósitos para las viudas y huérfanos

(II Mac. 3, 6-10) y por las copias de las actas públicas (I Mac. 14, 49). Empleábase en los gastos de las grandes fiestas del culto y en el pago del personal empleado; el superávit se destinaba a obras públicas y a la contrata de las ofertas para los sacrificios, que luego se revendaban a particulares. La fundación de dicho tesoro se remonta hasta Moisés (Éx. 30, 11-16). Como con el tiempo llegó a alcanzar ingentes cantidades, muchas veces excitó la codicia de los conquistadores de Jerusalén: Sesac, de Egipto (I Re. 14, 26; II Par. 12, 19); Nabucodonosor, de Babilonia (II Re. 24, 13; II Par. 36, 18; Dan. 1, 2); Antiocho IV Epifanes (I Mac. 1, 24; II Mac. 5, 21); Heliodoro, de Siria (II Mac. 3, 5-11); Crasso (Fl. Josefo, *Ant.* 14, 7, 1); Tito (Fl. Josefo, *Bell.* VI, 8, 3). En el Templo construido por Herodes el Grande el gazofilacio ocupaba el lado derecho del atrio de las mujeres y estaba precedido de un pórtico de columnas, alto y rico (Fl. Josefo, *Bell.* V, 5, 2), y aquí fue donde Jesucristo admiró la sencillez y generosidad de la pobre viuda, tan en contraste con la jactancia de los ricos avaros (Mc. 12, 41-44; Lc. 21, 1-4), y donde reveló a los presentes su naturaleza divina (Jn. 8, 12-20). [A. R.]

BIBL. — H. LEBETRE, en *DBR*, col. 133-35.

GEDEÓN. — (Hebr. Gid'ón; cf. gāda', «cortar, derribar».) Uno de los «jueces» de Israel (h. 1100-1070 a. de J. C.), natural de Ofra, en el límite meridional de la llanura de Esdrelón, en la tribu de Manasés. Habla de él Jue. 6-8, donde el redactor fusionó por lo menos dos fuentes. Los israelitas que se habían instalado en la llanura después de la victoria de Barac (Jue. 4-5) habían adoptado los cultos cananeos (6, 10.25), y Dios los castigó haciendo que de vez en cuando, en el tiempo de la siega, se llegasen bandoleros madianitas de la Transjordania (6, 1-6). Dos hermanos de Gedeón habían muerto a manos de ellos (8, 18 s.). Durante una de tales incursiones Dios se mostró a Gedeón (6, 11-23) y le encargó que destruyese el altar idólatrico de la aldea, emplazado en terreno de su padre (6, 25 s.). Gedeón tenía miedo, pero obedeció y lo hizo por la noche, y, al ser descubierto, con dificultad logró salvarlo su padre diciendo: «Que venga Baal a defenderse» — en hebr. *Ierubba'al*, que se convirtió en sobrenombre de Gedeón (6, 27-32) —. Un altar dedicado a Yavé-Shālóm (Paz) sustituyó al otro (6, 11-24.26). Luego, fortalecido por el «Espíritu del Señor», Gedeón reclutó hombres entre las tribus septentrionales (6, 34 s.). La prueba del vellón le aseguró de la

asistencia divina (6, 36-49), y con trescientos hombres que Dios le permitió retener (7, 1-8) asaltó durante la noche el campamento madianita, al que logró dispersar mediante una estratagemas (7, 9-22). Se prolongó la persecución hasta más allá del Jordán y terminó con la muerte de los dos madianitas Oreb y Zeb (7, 23 ss.), pero con dificultad logró el prudente Gedeón evitar un choque con los efraimitas, celosos de la supremacía que se arrogaban (8, 1-3). En medio del entusiasmo de la victoria quisieron hacer rey a Gedeón, que lo rechazó: el rey era Dios (8, 22 ss.); mas tuvo de rey el numeroso harén (8, 30 s.) y el *efod* (v.) adivinatorio.

Más adelante sofocó otra incursión madianita: ejecutó la venganza sangrienta en los dos jefes Zebaj y Salmán, que habían dado muerte a sus hermanos, y en esta ocasión trató duramente a las dos ciudades galaditas Sucot y Fanuel, que no habían querido ayudarlo cuando iba en la persecución (8, 4-21). Murió muy anciano en Ofra, después de haber hecho mucho bien a Israel (8, 32-35). Contrastaba con su vida fe una naturaleza tímida y titubeante, lo que hizo que brillase más el poder divino que obraba en la humana flaqueza. Isaias habló de las victorias de Gedeón como de victorias de Dios (Is. 9, 13; 10, 26; cf. *Sal.* 82, 10-13).

[G. B.]

* B18L. — H. CAZELLES, en *DBs*, IV, col. 1403 s.; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, París 1922, pp. 153-71; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (La Ste. Bible, ed. Pirot, 3), *ibid.* 1949, pp. 198-221.

GEHENNA. — Es el hebreo *gê Hinnom* (o *gê benê-H.*), el arameo *gê hinnam* y el griego *γέεννα* = valle de Hinnom, nombre del antiguo propietario cananeo. Al suroeste de Jerusalén (*Jer.* 7, 32) está el actual Wādi er-Rahābi, valle tristemente famoso por los sacrificios humanos que siguieron a los tiempos del rey Ezequías (s. VIII a. de J. C.). En el tiempo de Jeremías se identifica con el *Tofet* (vocalización tomada del hebreo *bōšeth*, «suciedad»). Es el «fogón» o «parrilla», en la abertura superior de un horno, donde se quemaban los cuerpos de los niños que eran degollados en sacrificio ofrecido al dios Moloc: *Ez.* 16, 21, justamente en el comienzo del Tyropaeum, donde convergen los tres valles que rodean a Jerusalén. El piadoso rey Josías lo destruyó y lo sembró de huesos humanos, con lo que lo hizo impuro (II *Re.* 23, 10, 16). La idea tan conocida del estiércol acumulado en la gehenna, y del fuego con que allí se quemaban inmundicias y carroñas, se debió a la interpretación rabínica de la edad media (David Qimhi. 1160-1235).

A causa del horrendo culto de Moloc y de la devastación posterior, la gehenna (lugar inmundos) se convirtió en símbolo y sinónimo de todas las desolaciones, y especialmente del lugar del suplicio de los pecadores (*Jer.* 7, 31 ss.; 19, 3 ss.; 10; frecuentemente en los apócrifos y en los escritos rabínicos).

En los Evangelios sinópticos (*Mt.* 5, 22, 29 s.; 10, 28; 18, 8 s.; 23, 15, 33; *Mc.* 9, 43, 45, 47; *Lc.* 12, 5) la gehenna, con sus elementos, fuego y gusanos (descomposición de los cadáveres), es símbolo habitual del infierno, de los tormentos reservados a los pecadores. «En la gehenna, donde ni muere su gusano ni se apaga el fuego» (*Mc.* 9, 45, de *Is.* 66, 24). «Trátase de un tormento eterno (cf. *Mt.* 18, 8), molesto y roedor como un gusano, que escuece y que duele como el fuego» (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, VIII, Firenze 1950, p. 165). [F. S.]

B18L. — J. CHAINE, en *DBs*, III, col. 563-79; H. VINCENT, *Jérusalem*, I, París 1912, pp. 124-34; H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Komm. z. N. T. aus Talmud u. Midrasch*, IV, Múnich 1928, pp. 1029-1118; F. SPADAFORA, *Ezechiele*, 2.^a ed., Torino 1951, pp. 129 s., 164-67.

GELASIANO (Decreto). — v. *Apócrifos*.

GENEALOGÍA de Jesús. — Es presentada por *Mt.* (1, 1-17) y por *Lc.* (3, 23-28). San Mateo la propone como primer argumento para demostrar la mesianidad de Jesús, o sea su procedencia de David. Entre los semitas todas las familias conservaban la propia genealogía como un bien hereditario que debía conservarse celosamente. Esto toma un valor excepcional para la casa de David, depositaria de las divinas promesas (cf. II *Sam.* 7, 14, etc.). San Mateo desciende desde Abraham hasta Jesús pasando por tres grupos de 14 nombres cada uno. Desde Abraham hasta David; desde Salomón hasta la cautividad de Babilonia, y desde la cautividad hasta Jesús. Para los dos primeros grupos es fácil la compulsación con las genealogías del Antiguo Testamento, de donde están tomadas (*Gén.* 21, 3; 25, 25; 29, 25; 38, 29 s.; I *Par.* 3; II *Par.* 3; *Rt.* 13-22); pero el tercero ha sido tomado de documentos oficiales que nos son desconocidos. De la comparación resulta que el número 14 de cada grupo es convencional. Al trazar las genealogías no se solían enumerar todos los anillos intermedios (cf. v. 8, donde se omiten tres nombres entre Jorán y Ozías). Las palabras «engendró», «hijo de», pueden no significar verdadera generación sino libre adopción, o también sustitución legal, p. ej., en virtud de la ley del levirato (*Dt.* 25, 5-10), así como una

simple transmisión de los derechos de soberanía, pero siempre dentro de la misma línea de familia. El número 14, repetido hasta tres veces, parece haber sido elegido en honor al nombre de David (las tres consonantes del hebreo equivalen a $4 + 6 + 4$).

San Lucas se remonta de Jesús a Adán y a Dios, pasando por David y Abraham, con lo que los nombres resultan muchos más: 77 en el texto griego, y de 76 a 72 en las diferentes versiones. Parecen dispuestos en once septenarios: desde Jesús hasta la cautividad, tres septenarios de nombres; desde la cautividad hasta David, otros tres; desde David hasta Abraham, dos, y desde Abraham hasta Dios, tres.

Las dos genealogías coinciden exactamente en la serie de Abraham a David, pero difieren en el número y en los nombres en la serie de David a Jesús, en la que sólo son idénticos los nombres de Salatiel y Zorobabel.

La solución de tal divergencia, propuesta por Julio Africano al principio del s. III y admitida por antiguos y modernos, recurre a la ley del levirato, en virtud de la cual un hermano, aun cuando sólo lo fuera uterino, estaba obligado a tomar por esposa a la del hermano difunto para darle descendencia, y el primer hijo se consideraba como hijo legal del difunto. Según esto, José habría tenido por padre natural a Jacob, y por padre legal, por razón del levirato, a Heli (*Lc.*). Otro tanto hay que decir respecto de Salatiel, que habría sido verdadero hijo de Jeconías (*Mt.*) e hijo legal de Neri, hermano de Jeconías (*Lc.*).

Pero es mucho más adecuada la antigua solución (cf. San Agustín, *De consensu evang.* II, 3, 5-7; *PL* 34, 1072-1074), que considera la genealogía de *Mt.* como genealogía de la descendencia natural de José, mientras que en *Lc.* José entra en la descendencia de la Santísima Virgen María, por *adopción*. Es decir, que José, hijo de Jacob, en virtud del matrimonio con Nuestra Señora, hija de Heli, pasa como yerno en la familia de Heli. San Lucas, el evangelista de la Virgen, al dar la genealogía de José presenta en realidad los progenitores de María. Conócense dos episodios en el Antiguo Testamento que hacen a este propósito: «los hijos de aquel Bercilai que tomó por esposa a una hija de Bercilai el galadita cuyo sobre nombre tomó» (*Esd.* 2, 61; cf. *Neh.* 7, 63). Bercilai de Galad fué bienhechor y luego favorito de David (*II Sam.* 17, 27 s.; 19, 32-41); su nombre pasó a una familia sacerdotal, debido, probablemente, a que, habiéndose extinguido la línea masculina, toda la herencia pasó a las hijas (*Núm.* 36).

Más claro aún en *I Par.* 2, 34 s.: «Sesán no tuvo hijos, pero sí hijas; mas a un esclavo egipcio que tenía, llamado Jarja, le dió por esposa su propia hija, que le engendró Atai», y en la serie genealógica que continúa, los descendientes de Jarja son descendientes de Sesán.

Es muy probable que la Santísima Virgen fuese hija heredera, y así se explica que, no obstante el voto de virginidad, se case con un pariente de la misma casa de David (cf. *Núm.* 36, 6-9), y se dirija con él a Belén para el empadronamiento, a pesar de la inminencia del parto. Pero en los Evangelios se habla de «hermanos» de la Virgen, y la «hermana» (*Jn.* 19, 25) no es más que su «cuñada». [F. S.]

BIBL. — U. HOLZMEISTER, en *VD*, 23 (1943), 9-18; H. HÖPFL - A. METZINGER, *Intr. Spec. in Novum Testamentum*, 5.ª ed., Roma 1949, pp. 140-48, con amplia bibliografía.

GÉNEROS literarios. — Son los diferentes modos de presentar el pensamiento bajo múltiples formas literarias. Toda estilística describe las notas características y presenta las normas que regulan la composición y la interpretación de los múltiples géneros existentes en literatura. Juntamente con la forma está interesado en ellos el mismo intento y el mismo pensamiento del escritor.

«La forma estará caracterizada por el empleo de un determinado vocabulario o determinado estilo. Imagínese un tratado de medicina, de astronomía, o un escrito polémico, o una apología. Se escribirá en verso o en prosa (p. ej., una oda, una lírica, una novela, un romance); se empleará un lenguaje directo o figurado, y en este último caso serán posibles muy varios procedimientos: la parábola, la alegoría, la fábula, etc.

»Es evidente que la elección de la forma implica ya el fondo, que con ella está íntimamente ligado. El autor elegirá tal o cual género de narración, según el fin que se propone, según la capacidad y el gusto del público a quien se dirige. Según que se proponga instruir, convencer o recrear, así elegirá la exposición didáctica, la discusión apologética o la novela y el romance.

»Cualquiera ve que semejante elección domina todo el trabajo del escritor y revela a los lectores el objeto formal del libro; el grado de afirmación con que propone las diferentes partes; si tiene o no intención de proponernos su pensamiento como enseñanza verídica. El género literario de una obra es, pues, como la clave que le da tonalidad y nos hace posible entenderla» (P. Benoit). Por consiguiente, el fijar el

gónero o los géneros literarios (pues nada impide que el autor pueda emplear diversos géneros para un mismo libro) es el presupuesto necesario para una recta exégesis.

Todo esto vale también para los Libros Sagrados. Aclarados los conceptos de inspiración y de revelación; reconocida definitivamente la aportación llena de personalidad del hagiógrafo en la composición del libro, es lo más natural que el escritor sagrado pudiera elegir de entre los géneros literarios en uso en su tiempo el que mejor se aviniera con su propósito.

Ya en la antigüedad se reconocieron diferentes géneros literarios en las partes didácticas y proféticas de la Biblia. En la poesía hallamos salmos o himnos; la lamentación (*qinah*); *Am.* 5, 2; *Ez.* 19, 1-14; *Lam.* 1, 2, 4; el epitafio: *Sal.* 45 (44); cf. *Cant.*; en los escritos didácticos: el mañal o sentencia, llamado sapiencial (cf. *Prov.*); el enigma (*hidah*); *Jue.* 14, 12-18; *Eclo.* 25, 10; *Prov.* 6, 16-19; 30, 15-31; la fábula: *Jue.* 9, 8; la parábola: II *Sam.* 12, 1-4; *Is.* 5, 1-5; las parábolas en los Evangelios. Dentro del mismo género profético: acción y visión simbólicas cf. especialmente *Ez.*, *Dan.*, *Zac.*; metáforas audaces: *Ez.* 32; *Mt.* 24, 29 ss.; *Apocalipsis* (v.).

Mas cuando se trata de narración histórica se presenta delicada la determinación de los géneros literarios; y en esto consistía la esencia de la cuestión bíblica (v. *Inspiración*). La existencia de los mismos, que fué vislumbrada por el genio del P. M. J. Lagrange desde el 1896 y ss. en varios artículos de la *Revue Biblique*, está fuera de discusión según lo confirma cada día mejor el conocimiento de las literaturas de los antiguos semitas.

En realidad, los escritos que se presentan como narraciones históricas pueden clasificarse en múltiples categorías, según los lazos más o menos estrechos con que están ligados con la verdad histórica propiamente dicha.

La forma narrativa histórica puede ser un simple ropaje literario para una enseñanza doctrinal (v. *Jonás*); puede contener historia y ficción o embellecimiento artístico (v. *Tobías*; *Ester*; *Judit*). Incluso cuando se trata de narración histórica en sentido riguroso, hay que tener en cuenta el modo peculiar de componer en uso entre los semitas: son históricos los hechos, pero no son referidos con la exactitud científica de los detalles que exigen los modernos. Para los antiguos la historia era un arte, en tanto que para los modernos es sobre todo una ciencia. Así, p. ej., en las genealogías los semitas se permiten pasar por alto eslabones intermedios limitándose a veces a los nombres

más notables; en los discursos directos dan con fidelidad las ideas, mientras que la expresión y la forma corre a cargo de ellos; recogen todo lo que se ha escrito sobre un personaje o sobre un acontecimiento, poniendo unos al lado de los otros los diferentes documentos sin hacer mención explícita de ellos (v. *Citas explícitas*).

El cometido de la crítica y de la exégesis, sobre todo para el Antiguo Testamento, consiste precisamente en descubrir y determinar, con la prudencia y el tacto necesarios, los géneros literarios elegidos por tal autor, en un fragmento dado, y precisar el grado de historicidad.

Debe tenerse presente que la historiografía israelita ocupa un puesto aparte y aventaja con mucho a todas las de los antiguos semitas, como lo reconocen eximios historiadores y arqueólogos acatólicos (E. Meyer: R. Kittel: W. Albright: *The Arch. of Palest.*, 1932, 128; C. Gordon, etc.). Puede en cierto modo aproximarse a ella la de los jeteos (cf. los Anales de Muršiliš II, h. 1353-1325; la Apología de Hattusili, h. 1295-1260; A. Bea, en *Biblica*, 25 [1944] 250-53). La razón profunda de tal superioridad está en el hecho único entre todas las religiones del Antiguo Oriente de que el Yaveísmo es una religión histórica (A. Robert, en *DBs*, IV, col. 23): las verdades religiosas enseñadas en la Biblia se concretan en acontecimientos que son como sólidas bases de las mismas (C. Charlier, *La lecture chrét. de la Bible*, 2.^a ed. Maredsous 1951, p. 258). Trátase, además, de dogmas fundamentales de la doctrina cristiana, como, p. ej., los contenidos en los primeros cc. del *Génesis*.

En 1905 la Pontificia Comisión Bíblica (*EB*, n. 161), aun admitiendo el principio de los géneros literarios, se muestra muy reservada. Efectivamente, a las geniales formulaciones de Lagrange, no siempre seguían aplicaciones igualmente felices y positivamente fundadas, en tanto que el modernismo hablaba expresamente de mitos, de errores en la Biblia, y llegaba hasta la negación de lo sobrenatural y a rechazar a la Iglesia.

La Comisión recomendaba gran moderación en la aplicación de los principios sobredichos, exigiendo para cada caso argumentos sólidos y entera sumisión a las decisiones de la Iglesia.

Buscar estos argumentos con seriedad científica integral, con docilidad a las decisiones, a las directrices del magisterio auténtico, ha sido el cometido de los exegetas católicos en estos últimos cuarenta años. Tal cometido fué sancionado por la suprema autoridad en la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943): «Lo que aquellos antiguos autores quisieron significar no

se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna distintamente qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear, y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso.

«También entre los autores sagrados, como entre los demás de la antigüedad, se hallan ciertas artes de exponer y de narrar, ciertos idiosmos, propios sobre todo de las lenguas semitas, las llamadas *aproximaciones*, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces hasta paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, lo cual nada es de admirar para quien rectamente sienta acerca de la inspiración bíblica.

«No hay modo alguno de decir del que entre los antiguos, principalmente los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar las ideas, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad de Dios ni a la verdad de las cosas» (EB, n. 558 s.).

Algunos resultados aparecen hoy ya adquiridos, p. ej., respecto de los libros ya mencionados: Jon., Tob., Est., Jdt. Todas las dificultades esgrimidas contra la inerrancia bíblica, apoyándose en ciertos pormenores inexactos que la crítica histórica advertía en las narraciones de tales libros, se desvanecen con la sola recta definición de sus géneros literarios (v. *Inspiración*).

En cambio no se ha llegado a una conclusión cierta para la valoración criticoexegética de los once primeros capítulos del Génesis. A ese respecto he aquí lo que precisa la Enciclopedia *Humani Generis* (1950): «Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia.

«De un modo particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de intérpretes de los libros del Antiguo Testamento; y los fautores de esa tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la carta que no ha mucho tiempo envió la Comisión para los Estudios Bíblicos al Arzobispo de París (16 de en. de 1948). Esta carta advierte claramente que los once pri-

meros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género *histórico en un sentido verdadero*, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, en estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo elegido.

«Mas si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares (lo cual puede ciertamente concederse), nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados del soplo de la divina inspiración, que los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero lo que se insertó en la Sgda. Escritura, sacado de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las narraciones mitológicas y otras semejantes, las cuales más proceden de una vaga imaginación que de aquel amor a la simplicidad que tanto resplandece aún en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto de que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos como superiores a los antiguos escritores profanos» (EB, n. 618).

En la voz Génesis se ofrece una postura exegética que responde mejor a tales directivas.

Finalmente es muy discutible la formulación de «epopeya religiosa», de «ópera teológica» que se aplica al libro de las «Crónicas» (I-II Par.), sobre todo reconociendo que los libros *Esd.-Neh.* son del mismo autor, forman parte de una misma obra y pertenecen al género histórico estrictamente dicho. En realidad, todos cuantos proponen para Par. el sobredicho género se ven obligados a ello en virtud de su adhesión al esquema de composición literaria del Pentateuco; si Par. es del género estrictamente histórico, caen por tierra los argumentos aducidos para remitir al período posterior a la cautividad la legislación sacerdotal (H. Cazelles, en *Biblica* 35 [1954] 290).

Pero en crítica histórica es una pura contradicción el admitir la excelencia de las fuentes en que el autor apoya su relato, para deducir la conclusión de que no es atendible, que no es verídico nada de cuanto el autor afirma (v. *Paralipómenos*).

Como advierte la Enciclopedia *Divino Afflante Spiritu*, hacia el fin, respecto de muchos puntos sigue en pie la discusión; el progreso de los estudios, que ya ha llevado a felices y definitivas soluciones de problemas que habían estado debatiéndose y estaban sin resolver no hace más

que unos decenios, impulsa a seguir intensamente en el trabajo emprendido con tantos vuelos. [F. S.]

BIBL. — Encicl. *Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 (1943), 297-326; *Lettera della Pont. Comm. Biblica al Card. Suhard*, en *AAS*, 40 (1948), 45-58; Encicl. *Humani generis*, en *AAS*, 42 (1950), 575-77; L. DE WITTE, *L'enc. Dir. Af. Sp. et les genres littéraires*, en *Collectanea Mechliniensia*, 14 (1940-44), 375-88; J. LEVIE, en *NRTh*, 68 (1946), 785-89; E. GALBIATI, *I generi letterari secondo il P. Logrange* y la «Div. Af. Sp.», en *SC*, 75 (1947), 177-86, 282-92; P. SYNAVE-P. BENOIT, *La prophétie* (S. Thomas, *Somme Théol.*), París 1947, pp. 366-71; A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation biblique* 2.^a ed., ibid. 1948, pp. 24-27, 255-334; TEOFILO DE ORUISO, *La exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad*, en *EstB*, 8 (1949), 185-211, 309-325; A. ROBERT, en *DBS*, V, col. 405-421; G. M. FERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2.^a ed., Roma 1952, p. 92 ss.; L. ARNALDICH, *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesásticos* (XII Semana Bibl. española: La enc. *Humani Generis* y otros estudios), Madrid 1952, pp. 145-83; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia*, A. T., 3.^a ed., Milano 1954.

GÉNESIS. — Primer libro de la Biblia y del Pentateuco, denominado Génesis desde la versión griega (de los LXX), por razón del contenido: origen del universo, de la humanidad (cc. 1-11), del pueblo hebreo (12-50). En la Biblia hebrea se le llama con la palabra inicial: *bereshith*.

He aquí su esquema: Creación (1, 1-2, 3): Adán y Eva (creación, paraíso terrenal, inocencia, pecado, castigo: 2, 4-3, 24); Caín y Abel (4, 1-16): progreso material, creciente corrupción y alejamiento de Dios (4, 17-26); Noé, en la piadosa estirpe de Set (5): corrupción general y diluvio (6-8): la humanidad emprende nuevamente su camino (9); su multiplicación y división (10-11, 26).

Abraham (11, 27-c. 22): vocación, apariciones y promesas: su fe, circuncisión, obediencia: Isac (24-27): Jacob toma por esposas a las hijas de Labán, nacen de él los doce primeros padres de las tribus de Israel (28-35); José, esclavo en Egipto, virrey, reclama a los hermanos y al anciano padre, quienes se establecen en las cercanías del Nilo. Predicciones y muerte de Jacob (36-40). V. cada una de las voces *Adán*, *Abraham*, etc., hasta *José*.

La Biblia es la historia de la salvación de la humanidad, obrada por Dios, o la narración de la continua intervención de Dios en la historia para realizar su plan salvador. *Gén.* 1-11 es su prólogo, con las premisas históricas fundamentales: el mismo comienzo del tiempo con la creación del universo, del hombre. obedeciendo a un simple mandato del Eterno, y con la historia del primer pecado, y del padecimiento físico y del desorden moral que del pecado provienen: principalmente con la pri-

mera noticia de la futura salvación: el género humano, humillado con la caída, saldrá victorioso, en un lejano porvenir, contra la envidia y la rabia de Satan, por obra del Redentor (v. *Protoevangelio: Gén.* 3, 15).

El *Génesis* guarda silencio sobre el largo período que media entre el superviviente Noé y sus inmediatos descendientes y la vocación de Abraham: es decir, desde el año 100.000 aproximadamente (que es la cifra relativamente más modesta que propone la ciencia — geológica y paleontológica — como fecha de la aparición del hombre en la tierra: principio de la era cuaternaria, principio de las fases glaciales-interglaciales) hasta el 2.000 aproximadamente, época histórica, comprobada, en la que vivió Abraham.

Pero respecto de las relaciones de la humanidad con Dios, que constituyen el objeto formal de la Sagrada Escritura, estamos informados con suficiente claridad. Incluso después del diluvio se reanuda la pendiente hacia el mal con el consiguiente alejamiento de Dios: cuando interviene Dios revelándose a Abraham, la idolatría tiene enredada a una gran parte de la humanidad, y a la misma familia de Abraham: cf. *Jos.* 24, 2.

Esto nos ha transmitido Moisés (s. xv) por escrito (1, 11), tesoro revelado por Dios a Abraham y por éste religiosamente transmitido a Isac y, mediante Jacob, a las tribus israelitas.

Con la manifestación de Dios a Abraham comienza la preparación directa para la venida del Redentor, es decir, para la realización del plan salvador de Dios.

Para tratar del valor histórico del *Génesis* con precisión y claridad, conviene distinguir la primera parte de la segunda. Para la segunda (12-50) ahora disponemos ya de fuentes profanas babilónicas y egipcias, que permiten aclarar y confirmar la historicidad del *Génesis* positiva e indirectamente. El código de Hammurabi (= CH), p. ej., nos enfrenta con la exactitud de detalles de la vida familiar de Abraham de un modo especial y de los otros patriarcas. CH solamente prohíbe (§§ 154-158) el matrimonio entre consanguíneos en línea ascendente. Abraham toma por esposa a su hermana (*Gén.* 20, 12): Najor (11, 29), y Jacob (29, 24, 28), a sus primas. CH (§ 144) concede a la esposa estéril el que ofrezca al marido su propia esclava para tener hijos de ella, y eso es lo que hace Sara (*Gén.* 16, 3; cf. 30, 3, 9). Los §§ 145 s. dan a la señora el derecho de castigar a dicha esclava si después de haber alumbrado la desprecia, tal como se relata en

Gén. 16, 5 s. Pero le está prohibido despedirla y privar al hijo de la herencia (§ 170), lo cual explica la turbación de Abraham, que no cede a los requerimientos de Sara sino por orden del Señor (Gén. 21, 10-14; cf. RB, 44 [1935] 34 ss.).

Según CH (§ 130), el pecado de una joven desposada, pero que todavía no ha tenido relaciones conyugales con el marido y que todavía habita en la casa paterna, no constituye adulterio y no es castigado: esto explica la oferta de Lot (19, 8). Para lo tocante al derecho de herencia de Raquel y de Lía (Gén. 31, 14 ss.), cf. CH, §§ 162-167, 171. Finalmente, la extensión del levirato al suegro, sancionado por la ley jetea (art. 79) explica el modo de obrar de Tamar respecto de Judá (Gén. 38). Cf. RB, 34 [1925] 524-46; *Biblica*, 8 [1927] 210.

La vocación de Abraham (Gén. 12) tiene como punto de partida la antiquísima ciudad de Ur, al sur de Mesopotamia: su migración responde al ambiente histórico que nos es revelado por la arqueología, la que ilustra igualmente sus estancias en Jarán y luego en Canán, en Siquem, en Hebrón, etc. (Ph. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, en RB, 37 [1928] 367-85, 481-511; 40 [1931] 364-74, 503-18; con los argumentos de De Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB, 53 [1946] 321-48; 55 [1948] 321-47; 56 [1949] 5-36). Tales ilustraciones conservan todo su valor, no obstante las dudas que persisten sobre la identificación de Amrafel = Hammurabi (Gén. 14) y sobre los años exactos en que vivió ese monarca (Ch. F. Jeon, *Fouilles à Mari*, en NRT, 84 [1952] 515 ss.). El Génesis (25, 20; 31, 47) enlaza a Abraham y los suyos con los arameos; mas la existencia de Jarán no se encuentra atestiguada antes del s. XII a. de J. C. (cf. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949, que habla de leyenda y de error). Una tablilla cuneiforme de Puzurisdagan (a 9 kilómetros de Nipur), anterior al 2000 a. de Jesucristo, viene en confirmación del Génesis: Jarán se lee en una lista de localidades acádicas juntamente con Ešnuma (Spadafora, en *Divus Thomas* P., 55 [1952] 246). Respecto de los contactos con Egipto (Gén. 37-50), hoy se reconoce «que en realidad entre las narraciones bíblicas que tratan de las relaciones de los hebreos con los pueblos extranjeros ninguna se ha asimilado tanto el lenguaje y el ambiente extranjero como la historia de José y la del Exodo se han asimilado el lenguaje y la vida de Egipto. Desde los mismos comienzos, cuando entra José en Egipto (Gén. 39), hasta el fin del relato del Exodo, que se cierra con el cán-

tico de Moisés en el mar Rojo (Ex. 15), hallamos un cuadro vivo — como oportunamente demostramos por extenso — de las características, de las costumbres y usanzas de los egipcios en todos los campos de la vida y del pensamiento, dispuesto con un lenguaje que igualmente se ha asimilado por completo el espíritu del egipcio, así en la lengua como en el estilo» (A. S. Yahuda, *The language of the Pentateuch in its relation to Egyptian*, I, Oxford-London 1933).

«Desde que Egipto es mejor conocido, todos los hombres doctos proclaman sin reserva la maravillosa exactitud del relato bíblico y su perfecta coincidencia con los usos, las instituciones y la civilización de aquel tiempo y de aquel país» (A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1923, p. 67).

En cuanto a la primera parte (cc. 1-11), se ha creado una confusión, no sólo por el progreso de las ciencias (geología, astrología, paleontología: v. *Adán, Creación*), sino también y sobre todo por los documentos babilónicos, venidos a la luz cada vez en mayor número y hoy muy conocidos y al alcance de todos. Los puntos de comparación están perfectamente sintetizados por el P. Vaccari como sigue:

«Con Gén. 1-2 (la creación) tienen cierta semejanza remota varios poemas babilónicos en desacuerdo entre sí (cf. G. Furlani, *La religione babiloniese e assiria*, II, Bologna 1929, pp. 1-21), entre los cuales lleva la primacía el comienzo «Enma eliš (= Cuando en alto): trad. it. anotada por G. Furlani, *Il poema della creazione*, Bologna 1934; en todos se halla una extravagante mitología de un grosero politeísmo.»

Con Gén. 5 (genealogía con diez patriarcas antediluvianos), las listas babilónicas de diez reyes. Con Gén. 7-8 (diluvio), «muchas leyendas babilónicas, una de las cuales fué inserta en el poema novelesco llamado *Gilgames* por razón del héroe protagonista (cf. G. Furlani, *La religione babiloniese e assiria*, II, pp. 21-27, 63-66); los puntos de contacto con el relato bíblico son numerosos y típicos».

«La narración de la torre de Babel (Gén. 11, 1-9) está toda ella entretejida con elementos babilónicos: pero no se ha encontrado aún un paralelo exacto en la literatura cuneiforme.»

«No se ha hallado nada que tenga verdadera analogía con el relato del paraíso terrenal y de la caída del primer hombre (Gén. 3)», como tampoco ha aparecido hasta el presente ningún parangón con el relato de la formación de Eva (Gén. 2, 18-25).

Sabido es que los acatólicos, convencidos de que lograrían demoler la Biblia («Cada azado-

nazo dado en el desierto de Mesopotamia destruirá una página de la Biblia», Fried. Delitzsch, en la Universidad de Berlín), basándose en semejantes *afinidades literarias*, inmediatamente fueron a parar a la conclusión de que había *identidad en el contenido* (!) y además *dependencia literaria sustancial*. En *Gén.* 1-11 tendremos las mismas *leyendas*, los mismos *mitos*, o, en todo caso (pues las numerosas y profundas divergencias no podían pasarse por alto), *leyendas* y *mitos* afines. Exegetas y críticos superficiales aceptaron tal confusión, que nos revela cada vez más claro un efectivo error de método y de fondo. Un concepto exacto de la *inspiración* (v.) y un tamiz digno de tal nombre nos conduce, en efecto, a las siguientes conclusiones:

1. Los puntos sustanciales contenidos en *Gén.* 1-3 son verdades indiscutibles reveladas por Dios: creación del mundo, de Adán y de Eva (alma y cuerpo), su estado de inocencia, inmortalidad, primer pecado, protoevangelio, monogenismo. Estos puntos hallan un eco imponente en toda la revelación posterior, en todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y constituyen la base de la Redención. Una prueba más de ello está en el hecho de que para alguno de ellos no ha sido dado hallar absolutamente nada en los textos babilónicos o en otras partes.

2. Las diferencias *sustanciales* (de contenido y frecuentemente también de forma) puestas en evidencia, p. ej., para el mismo diluvio (Bea, pp. 177-80) entre las narraciones babilónicas y el relato bíblico, y el fondo precedente, nos llevan a la conclusión de que la afinidad está sólo en la forma literaria (terminología y construcciones), y que los hechos son *totalmente* diferentes; es decir, que en el Génesis tenemos las sobriedad revelaciones referentes a los remotísimos orígenes de la humanidad, y en los textos cuneiformes tenemos las leyendas *particulares* de los sumerioacadios del tercer al cuarto milenio a. de J. C.

Sólo en el Génesis se habla de *creación*. Los mitos babilónicos, más que cosmogonías, deben llamarse *teogonías* pueriles, a veces ridículas y obscenas. El mismo diluvio, que en el Génesis es verdaderamente tal, en los textos cuneiformes es una simple inundación de aquella época, y, lo que es más, una de tantas, si bien hay muchos que admiten en estos últimos tiempos un eco débil, impreciso y corrompido de la tradición primitiva.

Las excavaciones de Ur dieron ocasión de hablar de «prueba arqueológica» del diluvio a causa del sedimento de arena, de unos 5 cm.

de espesor, hallado al lado de una colina, entre las culturas superiores y una más primitiva. Pero tanto el examen de la arena (= pluvial) como la ausencia de dicho sedimento arenoso en la vertiente opuesta han dado la «prueba arqueológica» de una inundación parcial ocurrida hacia la época indicada.

Finalmente, el ejemplo de *Gén.* 2, 4-c. 3; 11, 1-9, donde se relatan, con términos y giros babilónicos, hechos ignorados en la literatura cuneiforme, confirma la rigurosa distinción establecida entre los hechos y la forma literaria. Respecto de esta última, la misma lógica y todo cuanto conocemos de las costumbres de los antiguos semitas enseñan que Abraham y sus descendientes no podían hablar sino con el lenguaje de su tiempo, ni podían expresar las verdades recibidas de Dios sino con el ropaje literario de su tiempo, y fueron confiadas a la escritura con ese mismo ropaje con que fueron concebidas y transmitidas. Sabido es con qué celosa vigilancia conserva el tipo nómada o seminómada las tradiciones (casi exclusivamente) religiosas de la *bait* o de la tribu, y cómo la tienda las conserva y transmite con mayor seguridad que cualquier libro o biblioteca moderna. Era el patrimonio de la raza, razón de ser y orgullo del propio grupo. Es un gran error el ligar la forma al contenido.

3. Al ropaje literario hay que unir el marco geográfico, y por tanto igual criterio debe privar en la exégesis. Toda la primitiva historia se presenta como desenvuelta en Mesopotamia (cf. Paraíso terrenal, etc.), lo cual puede considerarse como simplificación didáctica. En realidad se trata de acontecimientos ocurridos por lo menos 100.000 años a. de J. C., cuando tal vez no existía aún la misma Mesopotamia, terreno de aluvión sobrepuesto.

Dios *no revela* nociones geográficas, astronómicas, etc. Tales revelaciones serían inútiles y aun perjudiciales, pues no habrían sido creídas por ser muchas veces contrarias a los conocimientos de aquellos tiempos. El modo artístico y popular de describir las diferentes facetas de la creación responde a la mentalidad del tiempo. Las genealogías de los Patriarcas, encaminadas a ilustrar el hecho de que Abraham descende de Sem y que por lo mismo él es el heredero de la promesa divina (*Gén.* 9, 26 s.), se explican conforme al concepto lato que los antiguos semitas tenían de las genealogías (v. *Patriarcas*), y, finalmente, la forma popular concreta en que son presentadas las altísimas verdades reveladas responde a la cultura de un pueblo muy poco adaptado a las abstracciones. Refiriéndose a estas características,

la Encíclica *Humani Generis* (1950) precisó que los once primeros capítulos del Génesis no están escritos, desde el punto de vista literario, a la manera cómo los modernos conciben o componen un tratado de historia. Pero esa comprobación evidente, ya que tal modo de componer es más reciente, no permite negar la historicidad ni la real existencia de los hechos, presentados con el ropaje literario entonces en uso, como tampoco permite clasificar los once primeros capítulos entre un género sustancialmente diferente del histórico. «De una manera particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros del Antiguo Testamento. Los fautores de esa tendencia... indebidamente invocan la carta que la Pontificia Comisión para los Estudios Bíblicos envió al Arzobispo de París (16 de enero de 1948; *AAS*, XL, pp. 45-48). Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios autores grecolatinos y modernos, no obstante, pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas deben investigar y precisar».

[F. S.]

BIBL. — A. BEA, *De Pentateucho*, 2.^a ed., Roma 1933; ID., *L'enciclica Humani Generis e gli studi biblici*, en *Civ. Catt.*, 18 nov. 1950, pp. 421-16; A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 46-61; F. CUEPPENS, *Questiones selectae ex historia primaeva*, 2.^a ed., Torino 1948; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948; P. HEINISCH, *Problemi di storia primordiale biblica* (trad. ital.), Brescia 1950; * A. HERRANZ, *La Cosmografía bíblica y la ciencia*, en *EstB* (1932), 81-108; 192-201; (1934) 415-433; (1935) 110-151.

GÉNESIS menor o Jubileos. — v. *Apócrifos*.

GENESARET. — Lago de Palestina, denominado con su nombre más antiguo *Kinnereth* (Núm. 34, 11; Jos. 13, 27; Jos. 12, 3; Lc. 5, 1), por la localidad del mismo nombre situada en la orilla noroeste del lago, en el lugar del actual el-Oreimeh (*Di.* 3, 17; Jos. 11, 2; Knrt en la lista de Tutmosis III).

Después de la cautividad el lago tomó la denominación de Genesaret (*I Mac.* 11, 67; Fl. Josefo, *Ant.* XIII, 5, 7; *Bell.* 10, 7; 11, 26; Plinio, *Hist. Nat.* V, 71) por la llanura que se extiende desde Tell el-Oreimeh hasta Megdel, llamada por su fertilidad Genesar (gan haš-šar, «jardín del príncipe»). La denominación de «mar de Galilea» (*Mt.* 4, 18; 15, 29; *Mc.* 1, 16; 7, 31; *Jn.* 6, 1) está enlazada con el nombre de la región; la del «mar de Tiberíades» (*Jn.* 6, 1; 21, 1) o «lago de Tiberíades» (Fl. Josefo, *Bell.* III, 3, 5; doctores judíos: jamma šel Tebarjah; árabes: Buhaira

Tabarija) es debida a la ciudad de Tiberíades, fundada por Herodes Antipas el año 30 desp. de J. C. en la orilla suroeste.

Este lago tiene la forma de una cítara, de 21,5 km. de longitud, 12 km. de latitud, 20-45 m. de profundidad media, 170,7 km.² de superficie, un nivel de 208 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Lo alimenta el Jordán, su principal tributario y único desagüe; está rodeado de colinas de una altura media de 300 m., con el Hermón desmochado al norte, que en tiempos de Jesucristo estaba poblado de centros ribereños (Tiberíades, Magdala, Cafarnaúm, Betsaida, Hippos, etc.) dedicados a la pesca, abundante en el lago, enguinaldado de rica vegetación, sobre todo en la fértil llanura de Genesar. Con ese conjunto el lago ofrecía una vista sugestiva, comparable a la de los lagos de Suiza, que fué elegida por el divino Redentor para ser teatro de su actividad misionera en Galilea. La frecuente predicación de Cristo sentado en una barca cercana a la orilla o en el suelo (*Lc.* 5, 1-3; *Mt.* 13, 1-3, etc.); la primera pesca milagrosa, coronada con la elección provisional de cuatro de los Apóstoles (*Mt.* 4, 18-22 y paral.); la aparición del Resucitado a la orilla (*Jn.* 21, 1-14), constituyen la fascinadora y gloriosa aportación de este lago, hoy tristemente desierto, a la historia de Cristo.

[A. R.]

BIBL. — R. HAAS, *Gallée. A historical and geographical description of lake Galilee and surroundings*, Jerusalén 1933; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, pp. 494-8.

GEORGIANA (Versión). — Georgia se convirtió oficialmente al cristianismo hacia el año 337, durante el imperio de Constantino el Grande y durante el reinado de Mirian, de la Georgia oriental, por obra de una mujer prisionera llamada por los georgianos Santa Nilo, después de una lenta penetración cristiana que tuvo lugar durante el influjo romano. Necesidades litúrgicas determinaron la traducción de la Biblia a la lengua georgiana, que se tradujo unos siglos desp. de J. C. Existen tres versiones georgianas. La primera cronológicamente (s. v), que contiene los Evangelios, traducidos por requerimiento de la reina madre de Vachtang, es contemporánea de la versión armenia, según datos paleográficos (origen común de los alfabetos) e históricos, y fué moldeada sobre otra armenia, como lo prueban sus armenismos y sus contrasentidos. De esta versión han llegado a nosotros fragmentos considerables que se remontan al s. vi, y un tetraevangelio conservado en un manuscrito de Adisci del 897. Una revisión de los Evangelios

y traducción de los otros libros del N. T., llevada a efecto en los ss. VI-VII sobre el texto griego, se ha conservado en manuscritos de Opisa (913), de Gruci (936), de Parchali (973), de Ibeti (995). La versión del A. T. se remonta, al menos en parte, a los ss. V-VI y se acerca bastante a la versión armenia. La segunda versión es la de Sabacminduri (del monasterio de San Sabas), de la cual no se sabe nada. La tercera es la del monte Athos, que es una revisión ulterior, basada en el griego, efectuada por San Eutimio († 1028) y por San Jorge († 1065), del monasterio georgiano del monte Athos, y que más adelante se convirtió en *textus receptus* de la Iglesia georgiana.

El A. T. de las tres versiones se asemeja a la recensión de los LXX en las hexaplas, mientras el N. T. constituye, al menos en la versión más antigua, uno de los mejores testimonios de la recensión cesareense (cód. Θ). La única edición íntegra (Moscú 1743) está arreglada según manuscritos revisados conforme a la versión eslava: reimprisión del A. T. (Tiflis 1884); reimprisión del N. T. (Tiflis 1879). Ediciones críticas: W. Bensevic, *Mt. y Mc.*, San Petersburgo 1909-1911; P. Blake, *Mc. Mt.* en *Patrologia Orientalis*, 20, 24 (1928-1933). [A. R.]

BIBL. — ST. LYONNET, *Les versions arm. et géorgiennes*, en *LAGRANGE. Critique textuelle*, II. París 1935. pp. 375-78; 383-86.

GETSEMANÍ. — (Hebreo, gath-šemānīm, «lagar de aceites»). Huerto o granja (Mc. 14, 32; Mt. 26, 36) en Jerusalén, al otro lado del torrente Cedrón, en la ladera del monte de los Olivos (Lc. 22, 39; Jn. 18, 1-2), célebre por la oración, agonía y prisión de Cristo. Puede suponérsela semejante a una propiedad rústica de tipo oriental, plantada de olivos, cercada con una dura pared, provista de una gruta acomodada para vivienda y molino de aceite (de donde viene su nombre).

Los lugares de la agonía y del aprisionamiento fueron objeto de veneración desde los primeros siglos (Eusebio en el 330, el Peregrino de Burdeos en el 333, San Cirilo de Jerusalén en el 347, San Jerónimo en el 390, la peregrina Eteria en el 395).

En el lugar de la agonía erigió el emperador Teodosio (379-395), entre el 330 y el 390, una basílica, de la que dan testimonio San Jerónimo y Eteria. Según el descubrimiento arqueológico de 1919, esa basílica presenta un edificio rectangular (20,05 × 16,35) de tres naves, con pavimento de mosaico: en medio de la nave central está el macizo roqueño sobre el que agonizó Jesucristo, e incorporado al pórtico de la

basílica, el lugar de aceite. La destruyeron los persas (611) y la reedificaron los Cruzados dándole el título de Santísimo Salvador. Después de las excavaciones de los años 1909-1910 puede ser reconstruida en sus grandes líneas con la ayuda de los datos que trae Juan de Würzburg en 1165 y Teodorico en 1172. Después de haber estado en ruinas desde el s. XIII, recibió nueva vida sobre el plano de la basílica teodosiana, por obra del arquitecto italiano A. Barluzzi en 1924.

El lugar del prendimiento lo señaló la tradición primitiva a 50 m. al norte del lugar de la agonía, y posteriormente se ha tenido como tal una gruta sita a 100 m. del huerto medieval, que en las desnudas paredes ofrece señales de una antigua veneración. La destrucción de la iglesia de los Cruzados determinó para los fieles un desplazamiento de los sagrados recuerdos, y así la agonía fue localizada en la gruta y la traición y prendimiento en el huerto. Hoy se ha corregido ese error y el lugar ha vuelto a tomar la fisonomía que le había impreso la tradición. [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, París 1914-1926, pp. 301-337, 1007-13; E. POWELL, en *DBS*, III, col. 632-59; D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, pp. 676-713.

GEZER. — v. *Gazer*.

GIGANTES. — Es el griego γίγαντες, empleado por los traductores alejandrinos para trasladar el hebreo *nephilim* (Gén. 6, 4), derivado del verbo *nāphal*, «caer sobre uno», agredir con ímpetu (cf. la traducción literal de Aquila *ἐκπνέοντες* y la de Simaco βίαιοι = violentos): los antiquísimos «héroes» tal vez distintos de los que nacieron de los hijos de Set y de Caín. El mismo γίγαντες = «fuerte, robusto, violento» (Esquilo, *Agam.*, 692).

Bar. 3, 26 ss.; Eclo. 16, 7; Sab. 14, 6, describen la violenta soberbia de los mismos y su perversa seguridad en las propias fuerzas.

Sólo la mentalidad popular se imaginó una raza de gigantes de estatura, facciones y fuerzas extraordinarias, semidioses, especies de divinidades unidas a seres mortales.

Pero en la Biblia, que habla de indoles y características morales, no hay ninguna de tales imaginaciones. Son evidentes las exageraciones y, mejor dicho, los colores fantásticos con que los exploradores israelitas pintan su relato idiosincrático al hablar de los *nephilim* que allá habían visto (Núm. 13, 33), en cuya comparación ellos eran como langostas, relato comentado irónicamente en Dt. 9, 2. Los monumentos megalíticos: dólmene, cromlec, etc., hallados en

encuentra el nombre propio de Agaljai = Yavé es un becerro. ¡La figura convertida ya en Dios!

El toro es el símbolo cananeo de la divinidad: representa la fuerza y la fertilidad de Baal y al mismo Baal. Incluso Jehú, que destruyó los otros ídolos del culto de Baal, respetó los dos becerros de oro, cuyo culto, con su correspondiente sacerdocio, había llegado a adquirir prerrogativas de religión del estado (II Re. 10, 29). Contra ese culto lanzan sus amenazas Amós (5, 4 ss.; 21-24; 7, 4-17) y Oseas (6, 10; cf. 2, 13 ss.; 10, 1 s.; 5-8). [F. S.]

BIBL. — A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933, p. 37 ss.; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, pp. 192 ss., 234 s.

BEELZEBUL. — v. *Baal*.

BELÉN. — (Hebr. Bêth-lehem «casa de pan» o mejor «casa del dios Lahamu», cf. acadio: bit-ilu-laham). Ciudad de la tribu de Judá, a 8 km al sur de Jerusalén, sobre dos colinas a 777 m. sobre el nivel del Mediterráneo y a 1,267 sobre el mar Muerto. Hácese mención de ella en las cartas de El-Amarna (290, 16 ed. J. A. Knudtzon) como de una ciudad de los contornos de Urusalim (Jerusalem). En la Biblia lleva el sobrenombre de Efrata por hallarse comprendida en una de las regiones habitadas por la parentela efratea, constituida por los tres hijos de Jur, hijo de Caleb (I Par. 2, 51-54; 4, 4). Aunque algunos consideran la identificación de los dos términos como una glosa de Gén. 35, 19; 48, 7, la identificación es segura, como fundada en el contexto y en el paralelismo (Rut. 1, 1 s.; 4, 11 y Mt. 5, 2). Otra denominación más frecuente es la de «Belén de Judá» (Jue. 17, 7, 9; 19, 118; Rut. 1, 1-2; I Sam. 17, 12; Mt. 2, 1. 5. 6) para distinguirla de Belén de la tribu de Zabulón (Jos. 19, 15).

En Belén fué sepultada Raquel, esposa de Jacob (Gén. 35, 19; 48, 7); allí se desarrolló el suave idilio de Rut y Booz en el tiempo de los Jueces. De Belén era el joven levita que se instaló en las montañas de Efraim, en la casa de Mica, transformada en santuario para la imagen de plata de Yavé (Jue. 17, 1-13). También era de Belén la esposa del levita de Efraim, cuyo cadáver cortó el marido en pedazos después del suplicio de que fué objeto por parte de los habitantes de Gueba (Jue. 19). La fama de Belén en la antigüedad proviene del hecho de haber sido la patria de David (Rut. 4, 17-22): aquí nació y fué ungido por Samuel como rey (I Sam. 16, 1. 4; 17, 12, 15). Aunque fué ocu-

pada por los filisteos, continuamente en guerrillas con David (II Sam. 23, 14 ss.; II Par. 11, 16 ss.), no estuvo mucho tiempo en poder de ellos. Aparece más adelante entre las ciudades fortificadas por Roboam (II Par. 11, 6) y entre las localidades repobladas después de la cautividad (Esd. 2, 21; Neh. 7, 26).

En Belén, reducida a una pequeña aldea, proféticamente contemplada como el más pequeño distrito palestinese (Mt. 5, 2 ss.), fué donde nació Jesucristo (t. 2, 1.5ss.; Lc. 2, 4, 15; Jn. 7, 42). La primitiva tradición cristiana muestra el lugar del nacimiento en una gruta situada al lado de la ciudad (*Protoevangelio de Santiago* 7, 5; Orígenes, *Contra Celso* 1, 51). El emperador Constantino consagró de nuevo la cuna del Redentor, que había sido profanada por Adriano con la implantación del culto de Adonis-Tammuz (San Jerónimo, *Epist.* 58, 3; San Paulino, *Epist.* 31, 3), dejándola incluida en un santuario octogonal, anexo a una espléndida basílica de cinco naves con un atrio de cuatro pórticos (Eusebio, *De laudibus Constant.*, III, 41-43), construida en el 333 y explorada arqueológicamente en los años 1932-34. Después de la devastación samaritana del 525 desp. de J. C. el edificio fué retocado por el emperador Justiniano; sustituyó el edificio octogonal por una nave transversal cerrada con dos ábsides semicirculares, desplazó unos metros más hacia el oeste la fachada interna y añadió el nártex. Las decoraciones medievales de las paredes con mosaicos y de las columnas con pinturas, casi enteramente desaparecidas, más los posteriores retoques, rompieron la armonía primitiva de este sagrado lugar donde el Verbo divino se mostró como hombre entre los hombres. [A. R.]

BIBL. — F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, París 1933, p. 276; B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Gerusalemme 1952.

BELIAL. — En el Antiguo Testamento no es más que nombre común = sin (bêl) utilidad (ja'ál), litote por «maldad»; calificativo: «hijo de belial» = hombre nocivo; perverso (cf. Dt. 13, 14; 15, 9; I Sam. 1, 16; 2, 12; y en otras partes; F. Zorell, *Lexicon hebr.* s. v.). En los apócrifos (*Jubil.*, *Hen.*, *Testamento de los doce Patriarcas*: J. Bonsirven, *Le judaïsme palest.*, I, París 1934, p. 244, nota 5), belial se convierte en un nombre del príncipe de los demonios, y tal vez del anticristo. En II Cor. 6, 15 *beliar* (pronunciación alejandrina, por *bellal*) es Satanás (v. Jacono, *Le ep. di s. Paolo* [La Sacra Bibbia], Torino 1951, p. 462). [F. S.]

BIBL. — A. ROMERO, en *Enc. Catt. It.*, II, col. 177 ss.; P. JOÜON, en *Ibérica*, 5 (1924) 178-83.

equivale a una interpretación del texto, tanto sagrado como profano. [S. R.]

BIBL. — J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2.^a ed., Brujas 1948, pp. 104-12; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2.^a ed., Torino 1952, pp. 304, 314.

GLOSSOLALIA. — v. *Carismas*.

GODOLÍAS. — (Hebr. = «grandeza de Yavé»). Primer gobernador de Judea después de la victoria babilónica del 587 a. de J. C., hijo de Ajicam (*Jer.* 39, 14). Fué elegido para tal oficio a causa de su conocida tendencia hacia una política babilónica en el tiempo del último rey, Sedecías.

Godolías se estableció en Misfa, antiguo centro religioso de Israel (cf. *Jer.* 40, 6; *I Sam.* 7, 5 ss.). Intentó restablecer el orden, reconstruir siquiera una sombra de gobierno entre los de la desbandada, y proteger a los pobres que habían quedado en el país. Fué muerto a los dos meses por un grupo de nacionalistas fanáticos, dirigidos por un tal Ismael y favoritos del rey de los amonitas (*II Re.* 25, 25). La conspiración había sido descubierta y denunciada por Joánán, hijo de Carea, a Godolías, pero éste no le dió crédito (*Jer.* 40, 15 s.). [A. P.]

GOEL. — v. *Levirato*.

GOG y MAGOG. — v. *Ezequiel*.

GÓLGOTA. — v. *Calvario*.

GOLIAT. — v. *David*.

GOMOR. — v. *Medidas*.

GOMORRA. — v. *Pentápolis*.

GORGÍAS. — v. *Macabeos*.

GOSEN. — v. *Exodo*.

GÓTICA (Versión). — Es la versión destinada a los visigodos, que en el s. III ya se habían convertido al cristianismo. Su autor es el inventor del alfabeto gótico, Ulfilas († h. 383), que probablemente nació en la religión católica y se hizo arriano bajo el influjo de Eusebio de Nicomedia, y al ser obispo se dedicó a la conversión de su pueblo al arrianismo. La traducción de Ulfilas contenía todo el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento reproduce con mucha fidelidad la recensión antioqueña (A) del texto griego (a excepción de *Fil.* 2, 6, que está traducido en sentido arriano); pero

ha estado sometida a una latinización progresiva, que se echa de ver sobre todo en el epistolario paulino.

La versión gótica se ha conservado en estado fragmentario: 1) Fragmentos del *Codex argenteus* de la biblioteca universitaria de Upsala, de origen itálico (ss. v-vi), que primitivamente contenía los cuatro evangelios por este orden: *Mt., Jn., Lc., Mc.*, cf. *Codex argenteus Upsaliensis... phot. editus*, Upsala 1927; 2) fragmentos de la epístola a los *Rom.* en el cód. *Carolinus* de Wolfenbüttel; 3) fragmentos varios en palimpsestos descubiertos por Ángel Mai en 1817 en la Biblioteca Ambrosiana: epístolas de San Pablo en el cód. Ambrosiano A y en cuatro folios hallados en Turín en 1866; *II Cor.* y fragmentos en el cód. Ambros. D; 4) fragmentos varios en el cód. Vienesense (Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift); 5) fragmentos de *Lc.* 23-24 en un folio de pergamino de la Universidad de Giessen en lengua gótica-latina.

[A. R.]

BIBL. — B. BARDY, *Ulfila*, en *DThC*, XV, col. 2048-57; A. VACCARI, en *Insitutiones biblicae*, I, 5.^a ed., Roma 1937, pp. 287 s.

GRACIA. — I. No se encuentra en el Antiguo Testamento el concepto católico de la gracia como don sobrenatural de Dios, para el que falta asimismo el vocablo hebreo correspondiente. El griego χάρις, además de significar la belleza (*Prov.* 4, 9; *5*, 19), traduce a menudo en los LXX al hebreo *hēn* en el sentido de benevolencia (*Est.* 2, 15), si bien otras veces se traduce el *hēn* por ελεος (*Gén.* 19, 19), que más bien correspondería al hebreo *hesed*. Esta palabra (con frecuencia asociada al 'emet divino o a *rahamīm*) expresa la situación proveniente de un pacto o alianza establecida entre dos, que presupone una confianza mutua resultante de la obligación adquirida, y se refiere principalmente a la confianza en la ayuda que Dios quiere otorgar al pueblo israelita libremente ligado a Dios por la *berith*: «Has de saber, pues, que Yavé, tu Dios, es fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos» (*Di.* 7, 9). Y por más que los israelitas sean infieles al pacto, Dios, «rico en *hesed*», «sabe perdonar el pecado» (*Ez.* 34, 6).

Con este *hesed* nos aproximamos cada vez más al concepto neotestamentario de gracia. Mas sigue en pie que no existe en el A. T. una revelación explícita sino simples indicios de la gracia, que van acentuándose conforme se va acercando la nueva economía.

Pero la doctrina de la gracia no puede limi-

tarse a las palabras hebreas *hesed*, *berith*, o a las griegas *χάρις*, *ἔλεος*. Además de las palabras hallaremos la realidad manifestada por los hechos más que por las mismas palabras. Podríamos afirmar que toda la historia bíblica no es otra cosa que la manifestación de la doctrina de la gracia por medio de los hechos.

El primer indicio de esta gracia es el estado de justicia original en que fueron creados nuestros primeros padres, quienes disfrutaron de una particular amistad con Dios.

Habiéndose roto este vínculo de amistad por el pecado, Dios establece, primero con Abraham y luego con Moisés, un pacto que tiende a estrechar relaciones de confianza mutua entre Dios y su pueblo (Dt. 8, 5).

Los profetas apelan con frecuencia (Is. 66, 2; Jer. 4, 3-4; Am. 4, 11-22) a la intimidad de estas relaciones de hijos (II Sam. 7, 14) para con el Padre celestial, que han sido reducidas o abiertamente quebrantadas por el pueblo, el cual, al menos en gran parte, se rebaja a intereses materiales e incluso a prácticas idolátricas.

En toda esta historia se dibujan los elementos de una renovación interior y de una purificación del espíritu (Ez. 11, 19), que son el anuncio y el preludio de la nueva economía de la gracia. Las frecuentes donaciones del Espíritu (v.) de *Yavé* a los jueces y a los profetas son una prueba de ello.

BIBL. — F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y Hemet divinos, su influjo religiosocial en la historia de Israel*, Roma 1949; J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (AIA II. 3), Münster 1930; J. KOEHLER, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christus*, München 1905; W. F. LOFTHOUSE, *Hesed and Hemed in the O. T.*, en *ZatW* 51 (1933), 29-35; P. HEINISCH, *La teología del V. T.*, trad. ital. de D. Pintonello, Roma 1950, p. 360-361.

II. *χάρις*, que en el lenguaje griego profano tiene un sentido limitado a la belleza física o moral (belleza, amabilidad, gentileza) o es sinónimo de gratitud (Jenofonte, *Anab.* 3, 3, 14), adquiere en el Nuevo Testamento un desarrollo riquísimo de significados y un sentido decididamente religioso. De la benevolencia o favor, en sentido activo, con que uno beneficia a otro (Lc. 2, 40), pasa a significar el favor mismo (sentido pasivo) que se ha recibido (Lc. 1, 30). Es también el don gratuito concedido (II Cor. 1, 15) y más particularmente el cúmulo de dones que hemos obtenido mediante la redención (Act. 13, 43), y concretamente el auxilio sobrenatural (=gracia actual) de esta vida (II Cor. 12, 9) y la bienaventuranza celestial (I Pe. 1, 13); y, finalmente, la gratitud para con los hombres (Lc. 17, 9; I Tim. 1, 12), y princi-

palmente para con Dios (Rom. 7, 25; I Cor. 15, 57).

a) En los Evangelios sinópticos (donde el empleo de *χάρις* es reducido y queda limitado a unos pocos textos de San Lucas) la doctrina teológica de la gracia está afirmada por Jesús con ocasión de las enseñanzas sobre el reino de Dios. El Padre celestial ama a sus hijos, buenos y malos, justos e injustos (Mt. 5, 45) y está dispuesto a perdonar hasta los más graves pecados (Lc. 18, 13-14) siempre que uno se arrepienta de ellos. Con tal fin envió a su Hijo para destruir el imperio de Satanás (Mc. 3, 24-28). Todos podrán entrar en este reino, con la ayuda de Dios (Mc. 10, 26-27), que otorga sus bienes por pura bondad (cf. la parábola de los operarios: Mt. 20, 13-16).

b) El uso de *χάρις* no es frecuente tampoco en San Juan, si bien la doctrina sobre la gracia es en él riquísima. Toda la obra de Cristo se define en el Evangelio como una *χάρις* (1, 17; cf. v. 16, muy discutido: *χάρις ἀντὶ χάριτος*, pero que debe interpretarse en el mismo sentido). No obstante, la palabra de San Juan equivalente sería «vida», en la cual se halla el meollo de los escritos de San Juan (cf. 20, 31), una síntesis de su teología (cf. MAX MEINERTZ, *Theologie des N. T.*, II, 267 s., Bonn 1950), tanto en el evangelio (5, 26; 11, 25; 14, 6) como en la primera epístola (1, 2). La vida se otorga al fiel que tiene fe en Jesús, recibe el Bautismo (3, 5-8) y come la carne de Cristo (6, 51. 53. 54. 57. 58).

Vida eterna, o simplemente vida, son conceptos idénticos para San Juan (17, 2; 3, 36; I Jn. 1, 2; 5, 20; cf. B. BARDESSONO, *La «vida eterna» en San Juan*, en *Divus Thomas Piac.* 39 (1936), 15-34, 113-142), pues la vida eterna es considerada como un don presente (3, 15 s.; 5, 40).

Tanto la fe como la vida son un don de Dios que no puede provenir de un principio humano, sino únicamente de la unión con Dios, por medio del Espíritu Santo (3, 6; 6, 63) que nos es dado mediante la glorificación de Cristo (7, 37-39). Es un nuevo nacimiento, una «regeneración» (3, 5-8 *ἄνωθεν* en el doble sentido de «denuo» y «ex alto»). De la vida se puede pasar a la muerte, de la luz a las tinieblas; por eso el que ha sido regenerado ha de vivir siempre unido a la vida como un sarmiento (15, 1-8) y permanecer en Cristo (*μένειν* es una palabra del gusto de San Juan que la emplea 40 veces en el evangelio, 23 en la primera epístola y tres en la segunda). Lo gratuito de la gracia está claramente significado (6, 44).

c) A San Pablo puede llamársele el teólogo

de la gracia. Como todos han pecado — judíos y gentiles —, todos tienen necesidad de la redención de Cristo (Rom. 3, 23-25), que no sólo es una manifestación del amor de Dios (Ef. 2, 4-6; Rom. 5, 8), sino también una gracia (5, 15; II Cor. 1, 9). Esta gracia la ha experimentado en sí mismo el apóstol de los gentiles con su conversión (Gál. 1, 15), lo que le ha capacitado para anunciarla a los otros.

Pablo luchó animosamente contra los judaizantes que pretendían atribuir un valor a las obras legales del judaísmo. Contra ellos se levanta exponiendo tajantemente su evangelio (Gál. 1, 11; 2, 2), como lo hizo en Antioquía en presencia de Pedro (Gál. 2, 14-21), y diciendo que la justificación mediante la muerte redentora de Cristo es «gracia de Dios» (v. 21). Por consiguiente, las obras de la ley no son capaces de comunicarnos la justificación: esto es obra de la fe en Cristo (Rom. 4, 3; Gál. 3, 6) que también es una gracia de Dios (Flp. 1, 29; Ef. 2, 8-9; Rom. 9, 16) que ha aceptado por nosotros el precio de la sangre de Cristo (I Cor. 6, 20). Por medio de esta sangre nos hacemos hijos de Dios (Gál. 4, 4-7), no sometidos a la ley sino libres con la libertad de hijos (Rom. 8, 14-17).

La vida de la gracia está en acto en el cuerpo místico (cf. esta voz), en el que Cristo, que es su Cabeza, infunde la virtud regeneradora en los fieles incorporados a Él como miembros (Ef. 4, 16).

Esta obra de salvación, iniciada por Dios y ejecutada por Cristo, tiene por perfeccionador al Espíritu Santo, bajo cuyo influjo somos santificados, justificados (I Cor. 6, 11) y nos convertimos en una *καὶνὴ κτίσις* (Gál. 6, 15), herederos de la gloria celeste (Rom. 8, 14-17). Cf. la voz *Espíritu Santo*.

d) También para San Pedro es gracia la obra salvadora de Cristo (I Pe. 1, 10-13): su doctrina sobre la gracia tiene una admirable coherencia con la doctrina paulina, aunque no la desarrolla tan ampliamente. Coincide en absoluto con el de Pablo el concepto que manifiesta sobre el valor de la sangre de Cristo (1, 18) y la relación de los preciosos dones que se nos dan (II Pe. 1, 4) con el Espíritu Santo (I Pe. 4, 14). A San Pedro debemos, además, una de las expresiones más bellas y teológicas de la gracia, don con el que nos hacemos «consortes de la divina naturaleza», *ἁγίας κοινωνοὶ φύσεως* (II Pe. 1, 4). [F. P.]

BIBL. — A. RADEMACHER, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und ionianischen Theologie*, Friburgo en Br. 1903; P. ROUSSELOT, *La Grâce d'après S. Jean et S. Paul*, en RSCR. 18 (1928), pp. 87-104; P. DENIS, *La révélation de la Grâce dans*

S. Paul et dans S. Jean, Liège 1949; DBs, III, col. 701-1319, en la voz «Grâce».

GRADUALES. — v. *Salmos*.

GRIEGAS (Versiones). — I. *Versión de los Setenta*. — La difusión de la lengua y de la cultura griega por todo el mundo civilizado indujo a los judíos, especialmente a los de la Diáspora residentes en Alejandría de Egipto, a procurarse una versión griega del Antiguo Testamento que fuese accesible al mundo helénico. La versión recibe el título de Alejandrina, por el lugar en que se hizo, y más comúnmente de los Setenta (LXX). Nos proporcionan elementos para la historia de los LXX la Epístola de Aristeo, del filósofo judío Aristóbulo (Eusebio, *Praep. Evang.* 13, 12; PG, 21, 1907); el prólogo del *Eclesiástico*, compuesto por el nieto del autor (130 a. de J. C.); el hebreo Filón (*De Vita Moysis* 2, 5-7; Fl. Josefo (*Ant.* XII, 2), y varios escritores eclesiásticos y del Talmud. El autor de la Epístola de Aristeo, un judío que se oculta bajo el nombre pagano de Aristeo, refiere a su hermano Filócrates que las autoridades de Jerusalén, a ruegos del rey Tolomeo Filadelfo (285-247), enviaron 72 doctores de la Ley, los cuales, retirados en el islote de Faro y viviendo a expensas del rey, tradujeron al griego todo el Pentateuco. El fondo de la legendaria epístola, o sea la traducción griega del Pentateuco a mediados del s. III (durante el reinado de Tolomeo Filadelfo) en Alejandría, es reconocido como histórico por todos los críticos. Los otros elementos legendarios fueron aceptándose y ampliándose. Filón habló de una inspiración divina de los 72 traductores que les llevó hasta coincidir palabra por palabra en todas las traducciones que efectuaron aisladamente; los escritores posteriores, judíos y cristianos, redujeron a setenta el número de los traductores (de donde proviene la denominación corriente); hicieron objeto de la traducción no sólo al Pentateuco sino también a los Profetas y a todo el A. T.; aislaron a los traductores a cada uno en una celda (sólo San Epifanio los distribuyó de dos en dos, suponiendo 36 celdas para los 72 individuos), para subrayar más eficazmente la inspiración que condujo hasta la identidad verbal.

La versión de los LXX, que se inició con la versión del Pentateuco hacia el 250 a. de J. C., se completó hacia el 130 a. de J. C. con la traducción de los otros libros en diferentes tiempos y por autores diversos (prólogo del *Eclesiástico*). Se utilizó un arquetipo hebreo notablemente diferente del texto premasoreta,

que, en sus elementos consonantes, cristalizará a principios del s. I a. de J. C. y servirá de base a las versiones griegas de Aquila, Símaco y Teodoción, a la Pesitta siríaca y a la Vulgata latina, y pasará íntegramente al texto masorético. La índole de la versión no es idéntica para todos los libros. Respecto de la conformidad con el original, se da el servilismo en *Cant.* y *Eclo.*; literalidad en *Sol.* y *Profetas*, excepto *Dan.*; fidelidad en el Pentateuco y en los libros históricos; libertad en *Job*, *Prov.*, *Dan.* y en gran parte de *Est.* En cuanto al grecismo, se distinguen *Job* y *Prov.*, y por la comprensión del texto se aventaja el Pentateuco. Los LXX tienen una importancia histórica que es difícil valorar, pues se convirtieron en la Biblia de los Apóstoles y de la primitiva Cristiandad; y no es menor su importancia crítica, porque reflejan un arquetipo hebraico diferente del que sirve de base al masorético, y dieron origen a las versiones latinas prejeronimianas, copta, armenia, etíope, georgica y gótica.

II. *Versiones griegas del s. II desp. de J. C.* — La versión griega de los LXX, que con tanto júbilo había sido acogida por los judíos helenistas, hasta el punto de celebrarse el aniversario de la traducción, fué repudiada por el judaísmo oficial. Y la causa principal fué que, a consecuencia de la unificación del texto hebreo, iniciada hacia el año 100 desp. de J. C. principalmente en virtud de la influencia del gran Rabi 'Aqiba', con el fin de crear una base valedera para la exégesis rabínica que atribuía un significado a cada palabra o sílaba, se determinó un fuerte contraste con la versión de los LXX, representada por manuscritos que en muchos puntos disientan entre sí y del texto hebreo oficial. Otra causa de la aversión fué el uso que los cristianos hacían de esta versión en sus controversias cristológicas con los judíos. Los judíos helenistas se vieron precisados a acudir a nuevas versiones griegas, en su imposibilidad de recurrir al hebreo por la ignorancia de la lengua. La primera de éstas fué compuesta hacia el año 140 desp. de J. C. por un prosélito griego llamado Aquila. Estando como estaba empapado del método hermenéutico de 'Aqiba' y conociendo a fondo el griego y el hebreo, reprodujo el texto oficial hebreo con toda exactitud, hasta en las minucias más insignificantes. La estimaron muchísimo los judíos por la rigurosa fidelidad con que reproducía el texto hebreo, por lo que estuvieron sirviéndose de ella en las sinagogas durante mucho tiempo. Por deseo de los judíos aficionados aún a los LXX, otro prosélito llamado Teodoción hizo, tal vez hacia el año 180 desp.

de J. C., una versión del hebreo que más bien representa una armonización de los LXX con el texto hebreo. Esta versión gozó de la simpatía de los cristianos. Hacia el 200 desp. de Jesucristo el ebionita Símaco preparó una tercera versión griega empleando un método diferente del de sus predecesores. En un griego elegante, y adaptándose a menudo muy felizmente al genio de la lengua griega, se propuso más la fidelidad del concepto que la verbal, como había hecho Aquila. La importancia de estas versiones fué debida a su contribución a las vicisitudes de los LXX y a la formación de la Vulgata latina, puesto que San Jerónimo en su difícil traducción del texto hebreo recurrió frecuentemente a ellas, principalmente a Aquila, a quien juzgaba de «verborum diligentissimum explicatorem».

Otras versiones griegas, parciales y anónimas, reciben los nombres de «Quinta», «Sexta» y «Séptima». En las antiguas literaturas cristianas hácese mención también del «Sirio», una versión griega que llevó a efecto sobre el hebreo un sirio desconocido, y el «Samaritano», otra griega preparada por los samaritanos. De estas versiones sólo poseemos fragmentos en los comentarios de San Jerónimo y otros Padres, en el margen de los cód. Marcaliano (Q), 86, 710, de la versión siriohexaplar y en los pocos restos que quedan de las Hexaplas de Orígenes.

III. *Recensiones de los LXX.* — La versión de los LXX había perdido ya en el s. I a. de Jesucristo su primitiva integridad, por lo que en el Asia Menor la conformaron con el texto hebreo, como se ve por las citas que aparecen en Filón, en los escritos del N. T. y en Flavio Josefo. Las grandes diferencias que se comprobaban entre unos códices y los otros y su discrepancia del texto hebreo no dejaron insensibles a los cristianos, tenaces defensores de los LXX. Orígenes intentó poner remedio con la colosal obra de las Hexaplas (τὰ ἑξαπλά, «séxtuplas»), en la que transcribió o hizo transcribir todo el Antiguo Testamento seis veces en seis columnas paralelas que contenían por orden: 1) el texto hebreo con caracteres hebreos; 2) el texto hebreo transcrito en caracteres griegos; 3) la versión griega de Aquila; 4) la de Símaco; 5) la versión de los LXX; 6) la de Teodoción. Orígenes puso el mayor cuidado en la quinta columna (LXX), con lo cual buscaba dos fines: uno científico en servicio de la polémica religiosa y otro práctico en pro de la exégesis bíblica (PG, 11, 60 ss.; PG, 13, 1293). Para dar a conocer a los apologetas cristianos, los más de ellos desconocedores del hebreo, la conformidad o no confor-

midad del texto griego de los LXX que había sido adoptado, mediante su confrontación con el texto hebreo que los hebreos invocaban en sus polémicas religiosas, señaló con un obelo (rayita horizontal, las más de las veces con un punto por encima y otro por debajo) lo que se leía en el griego y no en el hebreo, y con un asterisco lo que se leía en el hebreo y no en el griego (para el cual tomaba la expresión generalmente de la versión de Teodoción). Al mismo tiempo se proponía un segundo fin: dar a la Iglesia cristiana un texto de los LXX correcto y uniforme. Elijiendo un buen códice del tipo del códice Vaticano B (que representaba la recensión prehexaplar), corrigió los errores de éste con la ayuda del texto hebreo y con la de las otras versiones griegas, y logró la corrección en grado notable. Mas la recepción hexaplar, constituida por la quinta columna, fué adoptada únicamente por las iglesias de Palestina, y por tanto no alcanzó la deseada uniformidad. De las Hexaplas de Orígenes (50 gruesos volúmenes de formato atlante), terminadas en Cesarea de Palestina, donde se conservaron hasta la destrucción árabe (638), nunca se copiaron íntegramente, pero se hicieron de ellas dos especies de copias: 1) copias de un solo libro (por ejemplo el Salterio en los fragmentos del Cairo y de la Ambrosiana), con todas las columnas a lo largo, al menos las griegas; 2) copias enteras de la quinta columna (LXX), con la añadidura, al margen, de buenas lecciones de las otras columnas, o sea de Aquila, Simaco y Teodoción, que aparecen en numerosas citas que se hicieron de lecciones hexaplares y que nos han sido transmitidas en los comentarios de los Padres griegos y al margen de los códices griegos de los LXX.

Tenemos también copias de la quinta columna en códices con signos diacríticos (códices 376; 426; A; 247, etc.) y en la versión siriohexaplar, de la que se conserva la mitad en un códice de la Bibl. Ambrosiana.

Juntamente con las Hexaplas figuran las Heptaplas y las Octaplas de que hablan algunos códices y escritores: incorporando a las Hexaplas las versiones anónimas y parciales (la quinta, sexta y séptima), Orígenes obtuvo siete u ocho columnas más bien que seis. Mas las Tetraplas son obras distintas y extractadas de las Hexaplas mediante la omisión de las dos columnas hebreas y con alguna que otra variante o mejora en los LXX. El original de las Tetraplas pereció en Cesarea juntamente con las Hexaplas, y sólo queda algún fragmento de ellas en varios códices y escritores.

La tercera recensión de los LXX (códices

M, Q, 2, V, 29, 86, 121, 128, 243), y sólo lo sabemos por San Jerónimo (*Praef. in Par.*: PL 28, 1324 ss.), fué realizada por Hesiquio, a quien algunos identifican con el obispo egipcio del mismo nombre que murió mártir hacia el año 300 (Eusebio, *Hist. Eccl.* 8, 13), el cual, sirviéndose de un códice afín al Vaticano (B), conformó los LXX con el texto hebreo más servilmente que Orígenes, aunque sin descuidar las exigencias estilísticas y exegeticas.

Otra recensión (códices K, 54, 59, 75 para el Octateuco; 19, 82, 93, 108 para los otros históricos; V, Z, 22, 36, 48, 51, 231 para los profetas), sobre la cual también debemos el informe a San Jerónimo, fué dispuesta por Luciano, fundador de la Escuela Antioquena, mártir en el año 312, el cual, sirviéndose asimismo de un códice afín al Vaticano (B), conformó los LXX con el texto hebreo, recurriendo preferentemente a Aquila y proponiéndose fines de concordia y estilística. [A. R.]

BIBL. — A. VACCARI, en *Institutiones Biblicae*, I, 5.^a ed., Roma 1937, pp. 257-73; G. M. PERRELLA, *Introduzione generale (La S. Bibbia)*, 2.^a ed., Torino 1952, pp. 203-208, con bibl.

GRIEGO (bíblico). — Con el nombre de κοινή, «común», o ἡλληνικὴ διάλεκτος, se designa la lengua griega posclásica, en uso desde el tiempo de Alejandro (h. 330 a. de J. C.) hasta el período bizantino, difundida desde Alejandría de Egipto por todo el mundo helénico y romano. Es la lengua de la conversación y de las relaciones comerciales, empleada en ambientes populares no literatos ni puristas, así como en las diversas formas de la producción literaria helénica (inscripciones, cartas privadas, obras históricas), uniformemente cultivada en todo el mundo helénico, por más que no se vea exenta de variaciones regionales.

La lengua literaria, desde el s. I a. de J. C., en su esfuerzo por imitar los antiguos modelos áticos, fué diferenciándose cada vez más de la popular, que siguió su propia línea de evolución hacia el griego moderno. El koine se formó sobre el ático como base, y lo más que conservó de él fué la fonología y la flexión, la elección de la *a* y de la *n*, la vocalización de ciertas voces, los casos de aspiración, las declinaciones y la conjugación. La influencia dórica fué mínima o nula, pero fué notable la influencia jónica, principalmente en el vocabulario.

El griego de la versión del A. T. de los LXX y el del Nuevo Testamento es este griego «común», tal como se hablaba y se escribía en los ambientes populares. En el griego bíblico, principalmente en el del Nuevo Testamento, pueden hallarse tres tendencias. Una que lucha por

contrarrestar, mediante una mayor expresión emotiva, el progresivo debilitamiento de la fuerza de expresión de la lengua; el uso de las preposiciones en lugar de los casos simples; la frecuencia de los pronombres; las preposiciones impropriadamente dichas en vez de las simples; frecuente anteposición del artículo al infinitivo; las negaciones enfáticas; los participios «gráficos»; el uso frecuente de la conjugación perifrástica; *iva* y *δτι* en lugar del infinitivo; formas plenas y fuertes de vocablos. Otra de las tendencias va a una mayor simplicidad y uniformidad, lo cual ha de atribuirse al carácter popular, hostil a las sutilezas y a las complicaciones. Compruébase, no obstante, gran predilección por la coordinación en vez de la subordinación; el uso del participio absoluto, aun en los casos en que los rechazaría el clasicismo; la preferencia por el discurso directo, aun cuando se haya comenzado por el indirecto; la confusión entre los elementos afines: acusativo partitivo en vez de genitivo partitivo; preposiciones estáticas en vez de las dinámicas y viceversa (*εις* = *ἐν*); pluralidad en vez de dualidad; cambio entre los varios pronombres, entre voz activa y media en los verbos, entre finalidad y consecución. Otras uniformidades se dan en la declinación de los nombres y en la conjugación de los verbos.

La tercera tendencia proviene del influjo de la lengua hebrea. Es la originalidad del griego bíblico respecto del koiné, debida al hecho de que tal griego fué utilizado para traducir origi-

nales semitas (LXX y fuentes arameas del Nuevo Testamento), así como al espíritu semita de los autores. Los LXX presentan hebraísmos secundarios; el uso inmoderado de formas, locuciones y frases ciertamente griegas, pero cuya frecuencia no se explica sino por su coincidencia con el hebreo, y sobre todo presentan hebraísmos primarios consistentes en formas extrañas al koiné, que proceden del original hebreo. Los principales semitismos, frecuentes sobre todo en los escritos del N. T., son: *εις* delante del predicado, en lugar del simple acusativo; el nominativo en vez del vocativo; el genitivo hebreo en vez del adjetivo; *νίος* con el genitivo para indicar una relación cualquiera; el uso asociativo e instrumental de la preposición *ἐν*; el grado positivo en lugar del comparativo y superlativo; la frecuencia de los pronombres después del relativo; el sustantivo «ánima» en vez del pronombre reflexivo; la frecuencia excesiva de la construcción perifrástica; *ἀποκριθεὶς εἶπεν*; *λέγων* antepuesto al discurso directo; *πρὸς τό* con valor de gerundio; *εἰ* antepuesto a un juramento y a un interrogante directo. [A. R.]

BIBL. — J. VERGOTE, en DBs, III, col. 1320-69; F. M. ABEL, *Grammaire du g. b.*, París 1927; F. ZOBELL, *Lexicon graecum N. T.*, 2.ª ed., París 1931; A. BOATTI, *Gramm. del g. del Nuovo Testamento*, I-II, 3.ª ed., Venezia 1932; F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, 7.ª ed., Göttingen 1943; M. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, 2.ª ed., Roma 1949; G. BONACCORSI, *Saggi di filologia neotestamentaria*, 2 vols., Torino 1950.

GUEJAZI. — v. *Eliseo*.

H

HABACUC. — Octavo entre los profetas menores del Antiguo Testamento, contemporáneo de Jeremías (Habaqqûq, cf. el asirio hambaququ, nombre de planta y nombre propio; del tipo de 'asafaul, *Núm.* 11, 4), distinto del Habacuc de *Dan.* 14, 32-38.

Judá está expuesto, por sus pecados, a ser invadido y devastado por los caldeos (*Hab.* 1, 5 s.); su castigo no es definitivo (1, 17). Mas a los caldeos invasores sí los castigará Dios definitivamente, porque tienen puesta su confianza exclusivamente en su poder y no reconocen que son simples instrumentos en manos de Yavé (2, 1-20), como dice Isaías de Siria (*Is.* 10). En la plegaria final (c. 3) el profeta expresa líricamente sus sentimientos sobre la intervención coercitiva de Yavé (vv. 1-15) y sobre la salvación final de su pueblo (vv. 16-19).

Habacuc plantea el problema del mal y de la justicia divina; Bien está, dice al Señor, que llores a esos caldeos para que ejecuten tus juicios contra Judá y contra los otros pueblos; mas, ¿cómo permites que se desmanden y cometan tales crímenes? (*Hab.* 1, 13 s.). Es un eco de *Job* 9, 4. Por muy culpable que sea Judá, no es tan malvado como el caldeo. La respuesta viene en confirmación de la divina justicia, que no deja impune la iniquidad; al castigo de Judá, que no es más que temporal, responde el castigo radical de los caldeos, acomodado a sus culpas (*Hab.* 2, 4). Judá será salvo por su monoteísmo y por su confianza en Yavé.

Del examen del género literario (1, 2-4, lamentación; 5-10, oráculo; 11-17, lamentación; 2, 1-5 a, oráculo; 5 b-20, cinco imprecaciones; 3, un salmo) resulta una coordinación orgánica e intencionada de un profeta dedicado al culto, a quien son familiares los géneros de la literatura profética y de la lírica sagrada. El c. 3 no es un elemento adventicio, sino la respuesta directa a la expectación respecto de la petición que se ha hecho en 2, 20. El destino del libro es el uso litúrgico; el c. 3

es un salmo para cantarlo en el culto divino (cf. vv. 3-9.13: la pausa «seia»). Habacuc es un profeta profesionalmente ligado al culto judío.

El vocabulario de Habacuc coincide frecuentemente con el de los profetas del fin del s. vii, lo cual es una confirmación de que Habacuc profetizó en el último cuarto del s. vii, cuando los caldeos, después de la batalla de Carquemis (605 a. de J. C.), se disponían a atacar al reino de Judá. El atribuir el libro a la época griega no trasciende del campo de la fantasía (cf. N. S. Gruenthamer, en *Biblica* 8 [1917] 129-60, 257-89). San Pablo prueba por *Hab.* 2, 4, en *Rom.* 1, 17; *Gál.* 3, 11, la justificación mediante la fe, y cita a *Hab.* 1, 5, en *Act.* 13, 40 s.

Entre los manuscritos (v.) del mar Muerto se halló un comentario a *Hab.* (s. i desp. de Jesucristo). El texto de cada uno de los versículos va seguido de una breve explicación que aplica la profecía a la situación política y religiosa del tiempo. Es el método clásico de los Misdrash. En el conjunto el texto coincide con la lección masorética. El comentario se limita a los dos primeros capítulos, conforme a la finalidad y a la naturaleza del escrito; mas no puede deducirse nada en contra de la autenticidad del c. iii. [F. S.]

BIBL. — H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, en *RB.* 42 (1933), 449-525; P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944; E. JACOB, en *RHPH.* 27 (1947), 114-17; B. H. BROWNLEE, en *BASOR.* 112 (1948), 8-18; A. T. MILIK, en *Biblica*, 31 (1950), 222-25.

HABIROS. — v. *Hebreos*.

HACELDAMA. — Campo que un alfarero vendió (¿porque se había acabado la arcilla?) al Sanedrín de Jerusalén por 30 monedas de plata que Judas había recibido por su traición y que después, arrepintiéndose, trató de restituir y las arrojó en el santuario. El Sanedrín lo destinó a sepultura de los peregrinos que

morían en Jerusalén (*Mt.* 27, 3-10; *Act.* 1, 18 s.), con lo que se cumplió la profecía de Jeremías y de Zacarías (*Jer.* 32, 6-15; 18, 2-12; 19, 1-15; *Zac.* 11, 12 ss.). De «campo del alfarero» pasó a ser conocido entre los habitantes de Jerusalén con el apelativo de «campo de la sangre» (*haqel demā* en arameo, traducido al griego con la consonante final: sólo en *Act.* 1, 19; en *Mt.* 27, 8, el término es espurio, contenido únicamente en la Vulgata y en unos pocos códices de la latina prejerónimiana), en recuerdo del sangriento efecto producido por el dinero con que se compró y no del suicidio de Judas, que se realizó en lugar desconocido. La localización de esta finca no ha sido constante en la tradición; pero hay muchos autores que, siguiendo a San Jerónimo, el cual corrige a Eusebio (III, 38, 21; 39, 26), lo sitúan en la vertiente meridional del monte Sión, al sur de Jerusalén, en las faldas del monte del Mal Consejo, en la confluencia de los valles del Cedrón y del Hinnón. [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, II, París 1926, p. 864 ss.; G. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piacenza 1936, pp. 297-302.

HAGGADAH. — v. *Interpretación*.

HALAKAH. — v. *Interpretación*.

HALLEL. — v. *Allel*.

HAMMURABI. — Hijo de Sin-muballit y sexto rey de la primera dinastía babilónica. Reinó durante 43 años, y conviene no confundirlo con otros dos homónimos que aparecen en las tablillas de Mari. Es de origen amorreo y lleva a su dinastía y a la ciudad de Babilonia a ser centro de un vasto imperio que no tiene precedentes en el Asia Anterior. Hammurabi es, en efecto, el primer déspota que con su hábil política, capacidad organizadora y fuerza de conquista, supo unificar los pequeños reinos de la Mesopotamia meridional.

Después de la publicación de la lista de Khorsabad, y visto el sincronismo que se da entre Hammurabi y Shamši-Addu I de Asiria, según se infiere de los documentos de Mari, la mayoría de los críticos se orienta en el sentido de colocar a Hammurabi cabalgando sobre los siglos XVIII y XVII. La fecha la confirman el sincronismo entre la vida de Mari y la XII dinastía egipcia, los niveles arqueológicos de la Alta Mesopotamia y los datos de las tablillas de Venus del reino de Hammisaduqa. Además, actualmente se desecha la identificación entre Hammurabi y Amrafel de *Gén.* 14, y no se puede asentar con precisión si Abraham y Ham-

murabi fueron contemporáneos, porque falta una indicación exacta y segura del tiempo en que vivió Abraham.

Hammurabi, en los años 6.º y 7.º de su reinado, conquistó Uruk e Isin. Luego se enfrentó con él los reyes de Mari, Asiria, Larsa, Ešunna, Qatanum y Aleppo. Asiria forma una coalición de estados al este del Tigris contra Babilonia, Mari y Larsa. Hammurabi se granjea primero la alianza con Larsa y Mari para desbaratar la coalición capitaneada por Asiria, y luego, en el año 30.º de su reinado, ataca a un crecido número de enemigos; en el 31.º quita la independencia a Larsa, y en el 32.º da la batalla decisiva contra los asirios y conquista a Mari, que será destruida definitivamente en el año 35.º de su reinado. Después de esto destruye a Ešunna. Ignóranse los motivos por los cuales se detiene la conquista de Hammurabi en Mari, junto al Eufrates, y en Ninive, junto al Tigris, pero parece que ya entonces los jeteos por una parte y los jorjeos por otra contuvieron con su presencia la expansión del monarca babilonio. De todos modos, a Hammurabi puede llamársele al fin de su reinado no sólo «rey de Sumer y de Acad», sino «rey de las cuatro regiones», «rey del universo». La lengua acádica se convierte en lengua del país y lengua internacional.

La actividad de Hammurabi no se limita a la política y a la guerra. Su correspondencia con el gobernador de la provincia Sin-idinnam y con el gerente del patrimonio Shamšišir y con otros grandes funcionarios revela un complejo de preocupaciones y pone de relieve su sagacidad en la administración de la economía y de la justicia. Una prueba de su tendencia conciliadora y de su amor a la justicia nos la ofrece la colección de leyes que lleva el nombre de Hammurabi.

El principal ejemplar del *Código de Hammurabi* está formado por un bloque de diorita negra con tronco en forma de cono, de 2,25 metros de altura, y 51 columnas a derecha e izquierda. Los elamitas habían trasladado a Susa, en el s. XII, la stela esculpida en las siete columnas de fondo. Fué descubierta en Susa en tres piezas en 1901-1902 por la misión francesa dirigida por Morgan, y en pocos meses la descifró el dominico P. V. Scheil; hoy se conserva en el Louvre de París. El texto fué copiado en épocas y países diversos, y los fragmentos de las copias han permitido reconstruir aproximativamente las partes dañadas, que han proporcionado variantes de cierto interés. Hasta hace pocos años considerábase a Hammurabi como al primer gran autor de una colección

de leyes. Desde 1947 se han descubierto ya tres códigos anteriores al de Hammurabí. En 1947, en Tell Harmal, dos tablillas con una colección, que los críticos han dividido en 51 párrafos, hecha por Bilalama en Ešunna, 235 años anterior a Hammurabí; en 1947-1948 se publicó el código de Lipit-Ishtar, de la dinastía de Isin, 185 años anterior a Hammurabí, y dividido en 37 párrafos; en 1952-53 se dio a conocer el código de Urnammu, fundador de la III dinastía de Ur, con pocos párrafos, y 350 años anterior a Hammurabí. El código de Ešunna y el de Urnammu afirman que esta composición legal es anterior al principio del talión en la cuenca de Mesopotamia. La originalidad de la colección de Hammurabí consistió tal vez en haber promulgado las diferentes leyes de un imperio, completado las tradiciones y armonizado las costumbres, extendiéndolas a todos los súbditos del imperio.

El Código tiene un prólogo y un epílogo en estilo y lenguaje poéticos, y un cuerpo de leyes que puede dividirse en 282 párrafos. La parte legislativa puede dividirse en tres secciones: derecho de la propiedad, derecho familiar, derecho social (criminal y civil). Son profundas las diferencias que existen entre el código de Hammurabí y el código de la alianza (Ex. 20, 22-23, 19). Hammurabí dedica numerosas columnas a la familia, asunto del que, por principio, no se ocupa el legislador hebreo. Hammurabí trata por extenso de los problemas relativos a la propiedad, noción todavía muy poco desarrollada en el código hebreo, que desconoce los bienes de naturaleza especial, las propiedades comerciales y toda la legislación babilónica sobre los contratos. Desde el párrafo 196 Hammurabí se aproxima al código de la alianza en lo pertinente a las obligaciones penales. Mas en el código de Hammurabí intervienen consideraciones de clases, de profesiones, de tarifas; de todo lo cual el código hebreo no se ocupa más que secundariamente. La causa de las divergencias estriba en la estructura económica y social, que difieren entre los dos pueblos. La sociedad babilónica está desarrollada y tiene un pasado, es rica y se funda sobre una base económico-comercial. La sociedad hebrea, a la que dicta leyes el Código de la Alianza, apenas está constituida, y tiene por base el pastoreo con un comienzo de agricultura. Quedan unos diez apartados de interés: los casos raras veces son idénticos, las soluciones casi siempre diversas y los textos sin paralelismo.

Los dos códigos se aproximan en lo que atañe al esclavo (Ex. 21, 2-11; §§ 117-118), a

los daños corporales a consecuencia de una riña (Ex. 21, 18; § 206), al talión (Ex. 21, 33-35; §§ 196, 197, 200), al aborto (Ex. 21, 22; § 209 s.), al buey que acomete con el cuerno (Ex. 21, 28-32; §§ 250-252), al hurto de ganados (Ex. 21, 37; 22, 2 b-3; § 8), al hurto abriendo brecha en la pared (Ex. 22, 1-2 a; § 21), al pasto ilegal (Ex. 22, 4; §§ 57, 58), a los depósitos de bienes (Ex. 22, 6-8; §§ 124-126), a la vigilancia del ganado (Ex. 22, 9-12; §§ 262-267). V. Génesis. [S. V.]

BIBL. — A. DEIMEL, *Codex H. Transcription et version latine*, Ed. A. POHL-R. FOLLET, Roma 1953; F. M. TH. BÖHL, *King H. of Babylon in the setting of his time (about 1700 B. C.)*, Amsterdam 1956; M. CRAUVELIER, *Introduction au Code d'H.*, Paris 1937; *Commentaire du Code d'H.*, Paris 1938; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, pp. 147-56; R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB. 53 (1946), 328-36; CH.-F. JEAN, *Six campagnes de fouille à Mari*, en NRT, 84 (1952), 493-517. 607-633.

HEBER. — v. *Hebreus*.

HEBREO (Idioma). — Pertenece al grupo semítico del noroeste. Su historia está íntimamente unida con la Biblia, mas no queda agotada con ésta, ya que nuestra Biblia hebrea sólo representa una fase del hebreo, la transmitida por los masoretas. Por eso, para desarrollar tal historia hay que recurrir también a fuentes extrabíblicas, e incluso bíblicas pero extramasoréticas, y a las lenguas afines.

Las fuentes extrabíblicas son muy escasas por lo que se refiere a la antigüedad, pues se reducen a unos pocos textos de cierta extensión. Son dignos de notarse el calendario de Jezer, la stela de Meša (en lengua moabita, bastante cercana al hebreo), la inscripción de Siloé, las cartas de Laquis y las inscripciones en las ostracas. Hoy han adquirido notable importancia los textos hebreos antemasoréticos así bíblicos como extrabíblicos hallados poco ha junto al mar Muerto, en los cuales, con sus *matres lectionis*, tenemos una gran tradición que se aparta de la masorética en diversos puntos y puede ser incluso más autorizada. Hay también una gran tendencia a utilizar alguno de los llamados *ketib*, transmitidos en el texto masorético, como testimonio de una tradición más antigua que los masoretas y no aceptada ya por ellos.

Las lenguas cercanas son principalmente: la lengua de *Mari* (v.) (respecto de la cual asegura Albright que tiene un vocabulario y construcciones gramaticales mucho más próximas al hebreo que las correspondientes del ugarítico; cf. JBL 58 [1939] 101; otros, en cambio, hablan con más reserva); el ugarítico (v.); el

fenicio (hoy enriquecido, para su fase más antigua, por las inscripciones de Karatepe); el dialecto de la'udi (Siria septentrional), conocido solamente a través de dos inscripciones (cf. J. Friedrich, *Phönizisch-Puische Grammatik*, Roma 1951, p. 153); el árabe, que ha conservado la vocalización primitiva de un modo bastante perfecto; el arameo, etc.

El hebreo es llamado en la Biblia *lenguaje de Canán* (Is. 19, 18), y en realidad no es más que la lengua cananea que los hebreos hallaron a su entrada en Palestina y ellos transformaron lentamente y asimilaron. Esta lengua cananea, que representa el protohebreo, es conocida en parte por las glosas cananeas que están insertas en las cartas de El-Amarna, escritas en lengua acádica por príncipes fenicios y palestinos a los faraones Amenofis III y IV (s. xv a. de J. C.). Gracias al uso que se hace de los signos cuneiformes, que pueden representar también las vocales, nos es dado poder conocer hasta la vocalización de las palabras cananeas. Mencionemos siquiera: 1) la transformación de *ā* en *ō*, fenómeno típicamente cananeo y luego hebreo (el fenicio conserva la *ā*, mas no es constante en reproducir la nueva vocal: cf. Friedrich, *op. cit.* 79; el árabe y el arameo conservan *ā*); 2) la contracción de *ai* en *e*; así se verifica también en hebreo; 3) la contracción de *aw* en *ō*, y lo mismo en hebreo; 4) la *u* breve primitiva se conserva en sílaba en que el hebreo la convierte en *o* media. Para un estudio de este cananeo tienen capital importancia los artículos de Dhorme, *La langue de Canaan* (RB, 1913-1914), y el volumen de Z. Harris, *Development of the Canaanite Dialects*, New Haven 1939.

La asimilación y transformación del cananeo por parte de los advenedizos hebreos hubo de proceder por grados, con lentitud y con documentadas diferencias dialectales. La Biblia misma nos recuerda la diferencia de pronunciación del *šin* (Jue. 12, 6). Por las ostracas se sabe que *año* en el norte se decía *šat(i)*, en el sur *šana(h)*; *vino*, en el norte *šin*, en el sur *jajin* (cf. CBQ, 1954, 28).

El alfabeto usado por los hebreos hasta el fin del cautiverio fué el fenicio, conocido hasta pocos años ha en ambiente hebreo únicamente en textos extrabíblicos (inscripciones de Meša y Silóé y en los sellos —escritura lapidaria y por eso más rígida y angulada—, así como también en inscripciones en ostracas, escritura con tinta, por lo que tenía que ser más cursiva y morbida). El tránsito al alfabeto cuadrado no se dió sino de modo lento después del cautiverio (San Jerónimo afirma demasiado cate-

góricamente que fué Esdras quien introdujo el nuevo modo de escribir). Hasta hace poco tiempo no se conocían textos bíblicos en caracteres fenicios. Los hallazgos del mar Muerto nos han proporcionado fragmentos del *Levítico* en caracteres antiguos.

No son muchos los elementos que poseemos para tratar del desarrollo del hebreo. Es cosa sabida que nuestra Biblia es el resultado de un retoque que obedeció a planes concebidos por los masoretas.

A la primera lectura de nuestra Biblia puede darse uno cuenta inmediatamente de que es demasiado uniforme la lengua en una serie de escritos pertenecientes a épocas de un periodo de un milenio, cuando menos. Y sobre todo en lo que atañe a las vocales, que suelen ser el elemento más fluctuante en una lengua, especialmente en las semíticas, obsérvese una constancia y uniformidad extraordinaria. Y en esto es en lo que la intervención de los masoretas llegó a un grado sumo imponiendo su sistema de vocales. En cuanto a la morfología, a la sintaxis y al léxico, la intervención niveladora fué muy inferior.

La edad de oro de la lengua y literatura hebreas es la que media entre el s. ix y el iv antes de J. C. aproximadamente. A este periodo pertenecen los pocos textos hebreos extrabíblicos escritos cuando la lengua todavía era viva; dichos textos no difieren más que en pequeños matices (en la stela de Meša) de la lengua de los libros sagrados del mismo periodo.

He aquí ahora siquiera algunas características de esta lengua:

Fonética. Ya nos hemos referido antes a ella.

Morfología: 1) la existencia del artículo *ha*, desconocido en el ugarítico, en el acádico y en el arameo; 2) la desinencia *im* en el plural masculino, como en el ugarítico y en el fenicio, mientras que el arameo y el árabe (y el mismo moabita de la stela de Meša) tienen *in*.

Sintaxis: el típico uso de los tiempos *invertidos*, en virtud del cual en una narración de acontecimientos pasados se comienza normalmente por una forma verbal equivalente a nuestro pasado y se continúa con formas que aparentemente son futuros precedidos de *Wa*, pero con sentido de pasado, añadiendo la idea de sucesión entre las diversas acciones. Asimismo, para la narración de un hecho futuro se comienza con un futuro y se continúa con una forma aparentemente de pasado, precedida de *We*. Este uso es característico únicamente del hebreo clásico o clasicista, hasta el punto de poderse decir que es decadente o aramaizante

el lenguaje hebreo que evita esta particularidad sintáctica. La lengua árabe y la aramea no conocen este uso; en las lenguas afines se encuentran indicios (para el ugarítico, cf. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 9, 2, Roma 1947; para el fenicio — pero sólo en el perfecto invertido —, cf. Friedrich, *op. cit.*, 266).

Con la deportación a Babilonia sufrió una terrible sacudida toda la vida nacional, y entre las consecuencias hay que reconocer el progresivo abandono del hebreo como lengua hablada, sustituida por el arameo, que incluso ejerció un notable influjo en las composiciones literarias hebreas de esta época. Abandonadas las formas clásicas de los tiempos invertidos, se prefiere anteponer el complemento de cosa a su verbo, etc. Pero la lengua hebrea sigue siendo la lengua de las reuniones cultas y de las escuelas cuya actividad se concentra por entero, como es sabido, en el texto bíblico. Más aún: siempre que quieren componer escritos de índole más elevada recurren a la lengua hebrea y tratan de imitar la lengua bíblica clásica. Así en hebreo están los textos religiosos y jurídicos hallados junto al mar Muerto, pertenecientes a los siglos I a. de J. C. y I después de J. C. En hebreo está la famosa colección de los escritos que contienen el código jurídico moral de Israel: la *Mišna* y la *Tosephta* (tradiciones no conservadas en la *Mišna*), que se remontan a los primeros siglos después de Jesucristo. Es grande, no obstante, la diferencia entre la lengua de estos últimos escritos y la de los manuscritos del mar Muerto. En realidad, el hebreo de los manuscritos es aún el hebreo clásico, mientras que el de la *Mišna* es el hebreo rabínico, que admite nuevas palabras, nuevas expresiones, nuevas formas morfológicas, e introduce muchas extranjeras (del griego, del latín, del persa, del árabe, del arameo). (Cf. K. Albrecht, *Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mišna*, München 1913).

BIBL. — H. BAUER y P. LYANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* (sobre todo en la introducción), Halle 1922; W. BAUMGARTNER, *Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen*, en *Anthropos*, 35-36 (1941-1942), 593-616; P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2.^a ed., Roma 1947.

HEBREOS. — El apelativo es usado generalmente para significar los descendientes de los Patriarcas. En la Biblia lo emplean exclusivamente los no israelitas, o los israelitas cuando hablan con no israelitas. Háblase particularmente de los hebreos en la época en que los israelitas moraron en Egipto, y en los tiempos en que Samuel y Saúl luchaban con los filis-

teos (cf. I Sam. 14, 21, donde los hebreos sujetos a los filisteos pasan al lado de los israelitas). Del siervo hebreo que debe ser redimido se habla en Ex. 12, 2; cf. Dt. 15, 12; Jer. 34, 9. En Gén. 10, 21, se dice que Sem fué padre de todos los hijos de Heber, considerado luego como uno de los progenitores de Abraham (Gén. 11, 16-27). Si los hebreos son hijos de Heber, sigüese de las genealogías que el nombre gentilicio 'Ibri tiene una acepción más amplia que los «descendientes de Abraham».

En los documentos cuneiformes desde la tercera dinastía de Ur del s. xx aparecen en el Asia Menor; en el xvii en la Mesopotamia inferior; en el xv se los nombra en los documentos de Nuzu. En los ss. xv-xiv se habla de Sa-gaz en las cartas de El-Amarna; en los siglos xiv-xiii en los textos jeteos. En los descubrimientos de Ras Shamra (comienzos del siglo xiv) a Sa-gaz se le llama en ugarítico 'pru. En Egipto hay testimonio de ellos desde los tiempos de Amenofis II (en pleno s. xv) hasta el reinado de Ramsés IV (s. xii). El acádico Hapiru, el ugarítico 'pru y el egipcio 'apiru no son una denominación étnica sino que designan una clase de personas consideradas siempre como extranjeras en el pueblo entre el cual viven, toleradas con dificultad e imposibilitadas para constituirse en pueblo. Tal vez sea legítimo sostener que también a los hebreos se les dió tal nombre. La denominación de arameos sí que es étnica (cf. Dt. 26, 5; Gén. 24, 10; 25, 20; 13, 18), y a ellos pertenecen efectivamente Abraham y los suyos.

En las diferentes peregrinaciones entablaron pactos con otros pueblos; p. ej., los descendientes de José proceden de un matrimonio con una egipcia. De ahí se convencieron los israelitas de que eran arameos mezclados con otras razas (cf. Ez. 16, 3) (cf. De Vaux, *art. cit.*, en RB, 55 [1948], 337-47).

La historia de los Patriarcas. — Según la tradición bíblica, el pueblo de Israel descende de los Patriarcas cuyos sucesos se narran en el libro del Génesis.

La familia de Abraham tuvo su origen en Ur de los Caldeos, hoy Al-Muqayyir (Gén. 11, 28, 31; 15, 7; cf. Neh. 9, 7), la cual abandonó, tal vez después de haber sido sepultada la Dinastía III de Ur, para fijar su asiento en Jarán (Gén. 11, 31-32; 12, 4-5; cf. 27, 23-28, 10; 29, 4) (hoy Eski-Harran). Abraham, llamado por Dios, se fué de aquella región a la tierra de Canán, acompañado de Lot, padre de los amonitas y de los moabitas.

Isac su hijo toma por esposa a Rebeca, de

quien tiene a Esau y Jacob. Jacob suplanta a Esau en los derechos de primogenitura y en el acto de recibir la bendición paterna. Huye junto a Labán, hermano de Rebeca, y toma por esposas a las dos hermanas, Lía y Raquel, y de ellas y de sus esclavas tiene once hijos. Parte para la tierra de Canán, y después de haber luchado con Dios en las cercanías de Jacob, recibe el nombre de Israel (*Gén.* 32, 22-27). Se reconcilia con su hermano Esau; en Efrata (*Gén.* 35, 16) se le muere Raquel en el parto de Benjamín. Los hermanos venden a José por envidia a unos ismaelitas que lo llevan a Egipto, y después de pasar por varias vicisitudes es elevado a un alto grado de autoridad. Habiendo cundido una grave carestía en la comarca, los hermanos de José bajan a Egipto en busca de viveres. José los acoge benévolamente, y hasta los fuerza a que vuelvan a su tierra para inducir a Jacob a bajar también él a Egipto. Así bajaron los Patriarcas a Egipto, donde tomaron para habitar la tierra de Gosen.

La cronología del libro del *Génesis*, muy probablemente compuesta en forma esquemática, no puede apenas servirnos para determinar en qué tiempo se dieron estos acontecimientos. Veinticinco años después de la salida de Jarán, cuando Abraham tenía cien años, nació Isaac (*Gén.* 12, 4; 21, 5). Pasan sesenta años y nace Jacob (*Gén.* 25, 26), el cual va a Egipto a la edad de 130 años (*Gén.* 47, 9). Sumando estos números tenemos 215 años que corresponden a la mitad de la duración de la estancia en Egipto (*Ex.* 12, 40).

El único fragmento que pudiera proyectar alguna luz es *Gén.* 14, donde se lee la narración de la expedición de Kedorlâomer con sus aliados contra Sodoma, Gomorra y otras ciudades. Si Amrafel puede identificarse con Hammurabi, hay que poner a Abraham en el mismo período del rey de Babilonia (1728-1668). Pero esta identificación está llena de dificultades, como la de los otros reyes que son allí nombrados (cf. R. De Vaux, en *RB*, 55 [1948], 331-335; M. Noth, *Arloch-Arriwuk*, en *Vetus Testamentum*, 1 [1951], 136-140). Según *Gén.* 14, la Transjordania estaba ocupada por moradores estables; ahora los datos arqueológicos nos inducen a creer que desde el fin del primer período del Bronce II (s. XVIII) quedan interrumpidas todas las señales de cultura. Abraham debió de hallarse en la tierra de Canán hacia el 1850. Con la cuarta generación sus descendientes se trasladan a Egipto (h. el 1700), al mismo tiempo en que los hiksos fijaron su sede en el Delta (cf. R. De Vaux, en *RB*, 55 [1948], 335 ss.).

Los Patriarcas fueron seminómadas más que

simplemente nómadas. Muchas veces tuvieron asiento fijo (*Gén.* 23; 33, 19), abrieron pozos (*Gén.* 21, 25; 26, 15) y cultivaron la tierra (*Gén.* 25, 29; 26, 12; 27, 28; 30, 14; 37, 7) (cf. R. De Vaux, en *RB*, 56 [1949], 5-8).

Éxodo de Egipto. — Qué pudo suceder cuando la familia de Jacob entró en Egipto (70 personas: *Gén.* 46, 27) y cuando salió de allí 430 años después (*Ex.* 12, 37, 38) en número de unos 600.000, no nos lo dicen las fuentes. Estableciéronse en la tierra de Gosen, que probablemente debe identificarse con Wadi Tumilat. Aquí construyeron ciudades los israelitas (*Ex.* 1, 11); Pitom (probablemente Tell el Retabá) y Ra'amses (Pi-Ramses de los egipcios, o Tanis de Qantir). Allí criaron rebaños de ganados (*Gén.* 46, 34; 47, 6), pero probablemente con el correr de los tiempos ejercieron otras artes (cf. *Ex.* 12, 13). Al comenzar a multiplicarse se vieron vejados de diversos modos, primero con duros trabajos y luego con la supresión de los hijos varones. Dios suscitó un libertador en Moisés, que habiendo sido expuesto por sus padres, fué recogido y educado por la hija del Faraón. A consecuencia de las muchas calamidades que le vinieron encima, Faraón se ve constreñido a dejar libres a los israelitas. Pienzan algunos que hay que remontarse hasta el 1450 aproximadamente, época de la XVIII dinastía (cf. A. Lucas *The Date of the Exodus*, en *Palestine exploration Quarterly*, 73 [1941], 110-120). Otros opinan que el Faraón de la opresión fué Ramsés II (1292-1225), y que los israelitas fueron libertados durante el reinado de Meneftá (1225-1215) (cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, pp. 222-228; cf. H. Cazelles, *L'autorité du code de L'alliance*, en *Vivre et Penser*, III; en *RB*, 52 [1945], 180 ss.; R. De Vaux, *Israel*, en *DBs*, IV, col. 736 s.). Según *Ex.* 12, 37, los israelitas del éxodo eran 600.000 hombres; cf. *Núm.* 1, 19-46: 603.000; *Núm.* 26, 1-51: 601.730.

En saliendo de Egipto atravesaron el «Mar Rojo», probablemente por la parte meridional del lago Amari (cf. C. Bourdon, en *RB*, 41 [1932], 370-392; 538-549). Luego dieron vuelta hacia el monte Sinaí, donde Moisés constituyó el pueblo después de haber establecido solemnemente una alianza con el Señor. (Hoy es considerado Moisés, incluso por los críticos, como fundador del yaveísmo: cf. H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, pp. 286-291).

A causa de las diferentes rebeliones estableció Yavé que ninguno de los que habían salido de Egipto habiendo cumplido ya la edad de los veinte años entrase en la Tierra de Promisión

(Núm. 14, 28-32). Después de un intento frustrado de penetrar en ella (Núm. 14, 40-45; 21, 1), al que siguió una larga caminata, llegaron al Jordán frente a Jericó. (Para estas peregrinaciones cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, París 1938, pp. 208-217). En este año derrotaron a Seón, rey de los amorreos y a Og, rey de Basán (Núm. 21, 21-35), cuyas tierras fueron ocupadas por las tribus de Rubén y de Gad, y por la mitad de la de Manasés (Núm. 32) (cf. R. De Vaux, *Notes d'histoire et de topographie, en Vivre et Penser*, I; en RB, 49 [1941], 16-29).

Ocupación de la tierra prometida y período de los Jueces. — Los israelitas pasaron milagrosamente el Jordán guiados por Josué. El pueblo reanuda en Gálgal el uso de la circuncisión, que había estado abandonado en el desierto, y celebra la Pascua. Con la ayuda del Señor conquista y maldice a Jericó. Los habitantes de Gabaón sorprenden a los israelitas y arrancan de ellos una alianza fraudulenta, de la que resultó una alianza de los reyes meridionales contra Israel. Unos y otros quedaron vencidos por Josué. Las tribus israelitas se habían apoderado de la parte meridional de la tierra de Canán (Jue. 1, 1-27), del monte Efraim (Jue. 1, 22-26) y de la parte septentrional, pero todavía no la habían ocupado toda a la muerte de Josué (Jos. 16, 10; 17, 12 s., 15-18; Jue. 1).

Como consecuencia de su vida en contacto con los cananeos (Jue. 1, 27-36) sucedió que de vez en cuando se alejaban de Yavé, por lo que eran entregados al poder de otros pueblos, de los que se veían libres por obra de los Jueces (v.), apenas se habían arrepentido. Aún no se habían los israelitas adueñado de toda la región, y ya los filisteos, un pueblo recién llegado a la tierra de Canán, se habían apoderado de comarcas marítimas. Contra éstos luchó Sansón, pero será David quien los derrotará definitivamente. El continuo y muy variado peligro les indujo, no sólo a la unión religiosa entre las diferentes tribus, lo cual siempre había existido por la fe común en Yavé, sino también a la unión política. En este sentido los filisteos deben ser considerados como una de las causas providenciales de la constitución del reino de Israel (v. *Samuel y Saúl*). [N. B. W.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 139-338; R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, en RB, 53 (1946), 321-348; 55 (1948), 321-347; 56 (1949), 5-36; Id., *Israel*, en DBI, IV, col. 729-43; P. HEINISCH, *Geschichten des Alten Testaments*, Bonn 1950, páginas 39-153.

HEBREOS (Epístola a los). — Última en el epistolario paulino, notable por su doctrina. Es

tema central de la primera parte (1, 1-10, 8) la absoluta superioridad de la nueva Alianza sobre la antigua, que era su preparación. Generalmente desarróllanse los argumentos con referencias al Antiguo Testamento. La superioridad de la nueva economía es probada, principalmente, con la presentación de Jesucristo, su mediador, que, en su doble cualidad de Hijo de Dios y del Hombre, en cuanto creador del Universo y Redentor, es infinitamente superior a los Ángeles (1, 1-14), medianeros con Moisés de la antigua ley. Viene inmediatamente la recomendación práctica de evitar el gravísimo delito de deserción y apostasía (2, 1-4): Cristo es siempre superior a los Ángeles, aun cuando por breve tiempo se mostró en la humildad de la Encarnación (2, 5-18). Mayor aún es la distancia que separa a Cristo, Hijo de Dios y por tanto «amo de casa», de Moisés que no fué más que un simple siervo en la «casa» de Dios (3, 1-6). Por lo tanto, así como la desobediencia a Moisés fué castigada con la expulsión de la tierra prometida, así la desobediencia a Cristo excluye de la posibilidad de alcanzar la vida eterna (3, 7-5, 10), pues nada puede impedir el efecto del poder de la palabra de Dios (4, 11-13).

En la perícopa siguiente (4, 14-10, 18) examínase la relación existente entre el sacerdocio mosaico y el de Cristo, cuyo contraste forma realmente la parte central de la epístola para sacar la conclusión de que sólo Cristo reúne todos los requisitos del legítimo y eficaz intermediario entre Dios y los hombres. El es el verdadero sumo pontífice según la orden de Melquisedec (4, 14-5, 10). Una breve digresión advierte el peligro de apostasía e incita a la fidelidad a semejanza de Abraham (5, 11-6, 20). Vuelve a explicarse la supremacía del sacerdocio de Cristo, insistiendo en el parangón con el de Melquisedec (7, 1-28). La sustitución de los dos sacerdotes reclama el fin de la antigua alianza, inútil para lo sucesivo por haber quedado aventajada por una nueva y eterna; y la realidad de todo esto se desprende del sacerdocio de Cristo, que ha abolido toda forma de culto anticuado, y ha comunicado a su autor el derecho de entrar en un santuario celeste (8, 1-10, 18). En el último fragmento (9, 1-10, 18) se insiste mucho en mostrar la imperfección de los antiguos sacrificios respecto del sacrificio del Calvario.

En la segunda parte (10, 19-13, 25) puede considerarse como tema central el concepto de que la nueva alianza exige constancia en la fe y en la práctica de las virtudes. Recomendase la perseverancia en la fe mediante varios argu-

mentos teológicos y con ejemplos de tremendos castigos infligidos a los apóstatas (10, 19-31). Recuérdase la constancia de los primeros miembros de la comunidad cristiana (10, 32-39) y de los grandes personajes del Antiguo Testamento (11, 1-40) y del mismo Jesucristo (12, 1 ss.). Explícase el verdadero significado que tienen las tribulaciones para un cristiano (12, 4-13) y vuelve sobre el parangón entre la antigua alianza y la inaugurada por Jesús (12, 14-29). En el último capítulo se recomienda la observancia de varias virtudes (13, 1-6) y la constancia de la fe en Cristo, víctima por el pecado y portador de la eterna felicidad (13, 7-14). Después de haber recordado la necesidad de la beneficencia, de la liberalidad y de la obediencia a la jerarquía (13, 15-17), siguen unos breves saludos y una recomendación para preparar a Timoteo una buena acogida (13, 18-25).

Con razón, pues, está presentado este escrito como un «discurso de exhortación» (13, 22). Tal hecho, unido a la falta de algunos elementos (dirección, saludo, bendición con deseos de prosperidad, toma de contacto con la comunidad destinataria, etc.), ha inducido a no pocos escritores acatólicos a ver en *Hebr.* una homilía o un tratado dogmático reducido artificiosamente a forma de carta con la añadidura del capítulo 13. En realidad, ni la tradición manuscrita ni el examen intrínseco ofrece apoyo serio para tal hipótesis. El c. 13, del que dan fe todos los manuscritos, está íntimamente enlazado con no pocos versículos de los capítulos precedentes. Aparte de eso, las frecuentes apóstrofes y referencias a destinatarios específicos lejanos, excluyen el que se trate de una homilía, aun cuando sea innegable la existencia de cierto tono oratorio.

Acercas de su autenticidad, ya Orígenes (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 13 s.) hacía distinción entre el contenido y la forma literaria, atribuyendo lo primero a Pablo, mientras la segunda sería de otro autor. Clemente de Alejandría (cf. Eusebio, *op. cit.*, VI, 14, 2) suponía un original semita del Apóstol traducido por Lucas al griego. En Occidente la autenticidad paulina del escrito (cf. Hier., *Epist.* 129, 3) fué negada por Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Gregorio de Elvira. San Agustín se mostró titubeante, principalmente hacia el fin de su vida; y la misma duda se muestra en la fórmula empleada por el II Concilio de Cartago del 397. Mas poco después prevaleció la tesis de la autenticidad defendida por todos los otros (Hilario, Lucifer de Cagliari, Ambrosio, Rufino, Paciano, Prisciliano, Mario Victorino, etc.) y por los Padres exegetas griegos, que sin duda eran los más coti-

zados en estos asuntos de argumentos lingüísticos.

Nadie la puso ya en duda hasta Erasmo y el cardenal Cayetano. Los críticos protestantes renovaron la cuestión y la resolvieron en sentido negativo. Pero los católicos, con matices más o menos diversos, y exceptuados unos pocos conservadores, volvieron a la opinión de Orígenes, distinguiendo entre las ideas ciertamente paulinas y la forma griega, que aparece muy diferente de la de las otras epístolas del Apóstol. Están destituidas de fundamento las pretendidas discordancias doctrinales y las presuntas analogías con Filón.

Algunas dificultades, como la falta de exordio y de las acostumbradas fórmulas finales para los saludos, pueden resolverse con probabilidad teniendo en cuenta la postura del Apóstol por antinomia de los gentiles respecto de los judiocristianos. La otra dificultad, más grave, tomada de la forma literaria, puede resolverse admitiendo un redactor, sobre el que nada sabemos, pese a las muchas tentativas de averiguarlo. Las preferencias se han inclinado por Apolo o por Bernabé, y está completamente abandonada la antiquísima hipótesis de una traducción griega de un original semita de Pablo.

Si por una parte se vió largamente agitada la cuestión de la autenticidad paulina, la referente a la canonicidad estuvo limitada a algunos escritores de la Iglesia latina. Sólo del presbítero Cayo de Roma consta que repudió la autoridad de la epístola (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 20, 3). Otros autores nunca citan la epístola (S. Cipriano, San Optato de Milevio), sobre la cual guardan silencio también el Fragmento Muratoriano y el canon de Mومن. Pero desde mediados del s. iv van desapareciendo lentamente tales dudas en la Iglesia latina, que vuelve a su primitiva tradición de acuerdo con todos los escritores eclesiásticos de otras lenguas (v. Canon).

Destinatarios y fecha de composición. — La tradición antigua es constante en considerar el escrito como dirigido a una comunidad de judiocristianos. El mismo examen interno demuestra que los lectores tenían que estar grandemente familiarizados con los textos litúrgicos judíos y con los libros del Antiguo Testamento, lo que sería muy poco probable en una iglesia compuesta de expaganos. Con toda probabilidad *Hebr.* fué dirigida a la Iglesia de Jerusalén, pues sólo allí tenían actualidad las repetidas insistencias en prevenir a los fieles contra la fascinación del culto judío.

Esa misma consideración aconseja, sin más, a considerar la composición de la epístola como

anterior al año 70 desp. de J. C. Después de esta fecha sería incomprensible la gravedad de un peligro de recaída en el judaísmo, así como las alusiones a un culto normal o espléndido (cf. 7, 11; 8, 3-5, 13; 9, 6-10, 25; 10, 1-3; 13, 9-11). El hecho de que no se haga alusión a un estado de guerra, dado caso que la epístola fuera destinada a Jerusalén, no es suficiente para atribuirle una fecha posterior a 66-67. Juzgamos que el año más probable en la cronología paulina debe de ser el 64 (cf. A. Penna, *San Paolo*, 2.^a ed., Alba 1951, p. 100). [A. P.]

BIBL. — A. MÉDEIELLE, *Épître aux Hébreux* (La Sainte Bible, ed. Piro), Paris 1938, pp. 269-372; J. BONSIEVEN, *Épître aux Hébreux*, Paris 1943; TEODORICO DA CASTEL SAN PIETRO, *La lettera agli Ebrei* (La Santa Bibbia), Torino 1952; C. SPICO, *L'Épître aux Hébreux*, I, Introduction, Paris 1952; II, Commentaire, ib., 1953; * D. G. MAESO, *Lengua original, autor y estilo en la epístola a los hebreos*, en CB, XII (1955), 146-151.

HEBRÓN. — Ciudad de las montañas de Judá (Jos. 15, 54), 37 km. al sur de Jerusalén, llamada antiguamente Qiriath «Arba» («ciudad de los cuatro»), y hoy el Halid («el amigo de Dios») por razón del apelativo que se dió a Abraham ya en la antigüedad (ibid. 19, 9). Fué construida siete años antes que la egipcia Tanis (Núm. 13, 22) por los jorreoos, estables no semitas, que bajaron de las montañas de Armenia después del año 2000 a. de J. C.; y efectivamente jorreoos son los nombres de las cuadrillas de Hebrón, Anac y sus tres hijos (Núm. 13, 22; Jos. 15, 14; Jue. 1, 10), y de ello se hallan testimonios en Nuzu (cf. R. De Vaux, en RB, 55 [1948], 325 s.). En ella fijó la residencia Abraham cuando abandonó a Betel (Gén. 13, 18), y allí se le cambió el nombre al Patriarca, hospedó a los tres ángeles (18, 1 ss.), le nació Isaac (21, 3), murió Sara y fué sepultada en la cueva de Macpela, que Abraham compró a los habitantes del lugar y fué destinada a sepultura de la familia (49, 30-31; 50, 13). Fué también residencia temporal de Isaac (35, 27) y de Jacob (37, 14): de allí partió Jacob con sus hijos a Egipto (37, 14; cf. 46, 1). A Hebrón envió Moisés los exploradores (Núm. 13, 26). En la ocupación de Palestina, bajo la dirección de Josué, fué tomada Hebrón, su rey muerto y la población exterminada o dispersa (Jos. 10, 3-39; 11, 21; 12, 10) y poblada después por Caleb (Jos. 14, 13). Habiéndose convertido después en ciudad de refugio (Jos. 20, 7) y de sacerdotes (Jos. 21, 11-13; I Par. 6, 55, 57), en ella se refugió David, cuando lo perseguía Saúl, y la tuvo por capital provisional durante siete años y medio (II Sam. 2 1. 3. 11. 32; I Re. 2, 11; I Par. 29, 27). En ella fué David reconocido y ungido por rey de todo Israel (II Sam.

5, 1, 3; I Par. 11, 1. 3; 13, 23, 38) y nacieron seis de sus hijos (II Sam. 3, 5; I Par. 3, 1. 4); en ella fué muerto Abner por Joab y allí lo sepultaron (II Sam. 3, 27, 32) junto a Bana y Recab, asesinos de Isbaal, justamente castigados por orden de David (II Sam. 4, 12). Absalón fijó en Hebrón el centro de la rebelión contra su padre (II Sam. 15, 7-10), y Roboam la fortificó (I Par. 11, 10). Durante la cautividad cayó en poder de los edomitas, de quienes la conquistó Judas Macabeo (I Mac. 5, 65). Habiendo sido transformada en un nido de rebeldes durante la guerra judía, la incendió Cerial, lugarteniente de Tito (Fl. Josefo, Bell. IV, 9, 7. 9). Tuvo poca importancia durante el período bizantino, pero después de la ocupación árabe del 634 se convirtió en una de sus cuatro ciudades sagradas por el recuerdo de Abraham.

El primitivo emplazamiento de Qiriath 'Arba' subsiste en las ruinas de el-Arbacin, en la colina de er Rumeideh, en las que no se han hecho excavaciones sistemáticas, pero que ofrecen evidentes huellas del Bronce II (2000-1600) y del Hierro II (600-300 a. de J. C.). [A. R.]

BIBL. — H. VINCENT - F. M. ABEL, *Hébron, Le Haram el-Khalil*, Paris 1923; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, p. 345 ss.

HELENISMO. — Vocablo amañado en el siglo pasado para designar, refiriéndose principalmente a la cultura, el período histórico que media entre las empresas de Alejandro Magno y la extensión de la influencia de Roma. Prácticamente desde el 323 a. de J. C. hasta la batalla de Azio (31 a. de J. C.).

La conquista de Egipto y del Asia por parte de Alejandro puso en contacto directo a la civilización helénica con la oriental. Tras una lenta infiltración, mucho antes comenzada, sobrevino una verdadera inundación que poco a poco fué invadiendo todos los territorios conquistados. Con el fin de fusionar las diferentes razas Alejandro favoreció los contactos entre las poblaciones indígenas y sus macedonios. Así surgió por todas partes, pero principalmente a lo largo de las fronteras con el Asia, una serie de ciudades de tipo griego que fueron centros difusores de la civilización y de la cultura helénica. La más famosa fué Alejandría de Egipto. Consecuencia casi inmediata de esta penetración fué la adopción de la lengua griega en su forma llamada *koiné* o común, que se convirtió en una especie de «lengua franca» o internacional. A la lengua siguieron el arte y la literatura, y al mismo tiempo el nuevo organismo estatal reproducía en muchos puntos el espíritu de la antigua *polis* griega del reino macedonio. Como

era natural, se dió también una ósmosis continua, más o menos latente, en sentido contrario. Amalgamóronse elementos indígenas con los de nueva importación. La influencia es sensible en la cultura, en la lengua y, tal vez aún más, en la religión. Queda determinado un sincretismo, a veces genial, entre elementos completamente heterogéneos; y al morir Alejandro y deshacerse el Imperio, el sincretismo cultural y la comunidad de lengua fueron los únicos signos de la unidad moral entre los diferentes reinos independientes y frecuentemente antagónicos.

También los hebreos hubieron de vérselas con esta situación. Hubo quienes se adhirieron con entusiasmo al ideal helenista, pero el pueblo, en general, se mostró refractario. En ciertas ciudades palestinas (Gaza, Dora, Pella, Dion Filadelfia) la penetración del helenismo fué progresiva aunque lenta, y hasta llegó a constituirse una *Decápolis* (v.) con impronta resueltamente helenista. Mas cuando Antíoco IV, contando con la cooperación de algunos sumos sacerdotes que habían comprado tal dignidad, se propuso helenizar a Jerusalén y a toda Palestina, surgió la violenta reacción macabea que hizo fracasar el intento. En el período siguiente, durante la dinastía asmonea y herodiana, se efectuó una penetración menos visible pero bastante profunda. La asimilación era vista con buenos ojos por los saduceos, pero eran hostiles a ella los fariseos, que tenían al pueblo a su favor. Los documentos literarios con que contamos son todos una expresión de enérgica reacción. Esta impenetrabilidad, alimentada de un modo especial por el sentimiento religioso, es atestiguada por el juicio, muy poco halagüeño, por cierto, que de los judíos se formaron los intelectuales del mundo grecorromano (Estrabón, Plutarco, Dion Casio, Tácito, Suetonio, Séneca, etc.) quienes los consideraron como bárbaros y refractarios a todo sentimiento estético.

En la diáspora se mostró menos tenaz la reacción, llegando a producirse una abundante literatura, las más de las veces apócrifa, que se interesaba en acercar las dos culturas opuestas, haciendo depender la filosofía griega de presuntos influjos mosaicos. Los hebreos apreciaron el uso de la lengua *koiné* y admiraron la maravillosa literatura y arte helénicos, pero en el fondo siguieron siendo siempre entusiastas semitas. Verdadera fusión con los indígenas nunca llegó a ser una realidad, como lo prueban las frecuentes persecuciones que sufrieron los hebreos y las reiteradas manifestaciones de un antagonismo que nunca llegó a extinguirse por completo. La versión griega de la Biblia

hizo que no pareciera tan extraño el judaísmo a algunos paganos, mas en el fondo persistió la oposición. El mismo proselitismo, que en alguno que otro centro llegó a ser numeroso, no tanto se debe a la aceptación de la cultura hebrea por parte de los paganos cuanto a la incapacidad de la mitología griega para apagar la sed religiosa, y a la misma curiosidad que excita cualquier doctrina misteriosa y oriental. Por otra parte, los mismos escritores hebreos (p. ej., Filón, Fl. Josefo) que compusieron sus obras en griego o tomaron actitudes helenófilas o romanófilas, siguieron siendo siempre auténticos hebreos.

En conclusión, puede afirmarse que en la diáspora, y más aún en Palestina, el helenismo sólo llegó a prender en algunos espíritus, pero nunca penetró en el fondo de los elementos judíos. Especialmente hay que decir que no se dió sincretismo alguno religioso. En este punto los hebreos de la diáspora fueron mucho más intransigentes que sus predecesores, aun cuando hubiese fallos entre ellos.

El helenismo, juntamente con la unificación política de los diferentes pueblos bajo el dominio de Roma, fué un elemento providencial para la difusión del cristianismo. La existencia de una lengua común y de cierta homogeneidad de cultura, al menos en los principales centros urbanos, facilitaron mucho la obra de los primeros misioneros.

Jesús no tuvo ningún contacto con el mundo helénico, aun cuando pasase por algunas aldeas de Fenicia y de la Decápolis. Su misión se limitó al mundo judío, y en sus enseñanzas se muestra enteramente indiferente de toda escuela humana. Su doctrina es una doctrina divina, recibida directamente del Padre.

La conversión de hebreos helenistas (*Act. 6, 1 ss.*), y más aún la de auténticos paganos del mundo grecorromano, creó problemas prácticos a la Iglesia naciente, que hubo de definir con claridad su relación con la Sinagoga (cf. *Act. 15, 1-29*). Mas no se dió ningún cambio doctrinal. Para los neocóncursos se trató de que aceptaran íntegramente la fe cristiana. A los que se tenían por doctos, que habían ahogado la verdad con la injusticia (*Rom. 1, 18*), propone San Pablo, no un cristianismo adaptado en el que resaltasen las analogías entre las doctrinas antes profesadas y la nueva, sino la «locura» de la Cruz (*I Cor. 1, 23 s.*). Por consiguiente, tratase siempre de conversión, no de fusión de corrientes doctrinales diferentes, y mucho menos de dependencia o de adaptación.

A excepción de San Mateo, los Evangelistas y los otros autores del Nuevo Testamento se

sirvieron todos de la lengua griega, el más provechoso don del helenismo, pero sustancialmente no hicieron más que repetir las enseñanzas de Jesús o describir su vida sin pretensiones literarias y sin la más mínima intención de entrelazar sus doctrinas con la sabiduría griega. La absoluta novedad de su doctrina se trasluce por el frecuente uso de términos semitas y por los nuevos significados, perfectamente determinados, atribuidos a vocablos griegos.

Muchas veces se apunta a San Pablo haciendo de él un eslabón que une al helenismo con el cristianismo cuando todavía se hallaba en la cuna de la Sinagoga. A él atribuyen el haber vivificado al cristianismo inyectándole los elementos vitales tomados de la cultura griega o de las religiones místicas. Mas lo único que se ha logrado ha sido señalar ciertas analogías muy secundarias relativas a la forma; el mensaje de San Pablo y toda su exposición teológica no es más que un eco de la palabra de Jesús y su comentario; su mentalidad de rabino riguroso antes de la conversión, nos amonesta elocuentemente a no buscar fuera del Antiguo Testamento las analogías y los postulados de sus argumentaciones. Su adhesión imprevista y total a Cristo crucificado y resucitado está por encima de toda reflexión filosófica; propone el cristianismo como un bloque de verdades que han de ser aceptadas porque son reveladas. Idéntica aptitud se observa en los Padres apostólicos y en los apologetas. Solamente más tarde, empezando por Orígenes, se intentará aclarar algunas verdades del cristianismo con conceptos y expresiones de la cultura helénica; pero las dificultades creadas por semejante intento son una de tantas pruebas de la diferencia existente entre el mundo cristiano y el helénico. [A. P.]

BIBL. — A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París 1932; L. ALLEVI, *Ellenismo e Cristianesimo*, Milano 1934; G. BARDY, *Hellenisme*, en *DBs*, III, col. 1442-82.

HELI. — Sumo sacerdote de la familia de Itamar (I Par. 24, 3; último hijo de Arón; a ella pasó el privilegio del sumo sacerdocio, que primero perteneció a la de Eleazar, mayor de los hermanos, Núm. 20, 25-28; 25, 7-12), y juez de Israel durante 40 años (hebr.; los LXX ponen 20 años; I Sam. 4, 18). Fué el encargado de la custodia del santuario de piedra, juntamente con el Arca, símbolo de la nación, en Silo (ciudad cuyas ruinas se conservan en Seilûm, 20 km. al sur de Naplusa; de las excavaciones danesas, 1924, 1929, 1932, resulta ser una aldea habitada desde el Bronce I [2500-2000], muy próspera desde el s. XII hasta el X,

sin duda debido a la presencia del Arca; en plena decadencia desde el s. X; después de la muerte de Heli ya no volvió más allí el Arca (cf. Jer. 7, 12; *DBs*, III, col. 377 s.).

Era piadoso y sinceramente devoto. En Sam. 1-4 aparece ya anciano (muere a los 98 años), casi completamente ciego y débil de carácter. Es el educador de Samuel, al que acogió de niño en el Santuario, y lo formó en una verdadera y sólida piedad. Sus dos hijos Ofni y Fines (etimologías egipcias: «testarudo» y «el negro») deshonraban al Santuario; el sirviente de ellos sacaba de la olla pedazos de carne sin distinción (mientras que Lev. 7, 30 s., etc., destinaba para ellos solamente la espalda y el pecho de las víctimas), y ni siquiera respetaban la grasa, que era considerada como la porción de Dios (Lev. 3, 14-17; etc.). Era un sacrilegio y un escándalo que inducía al pueblo al desprecio de Dios y del culto. Tenían además tratos ilícitos con las mujeres empleadas en el servicio del Santuario (I Sam. 2, 22). Heli se sintió profundamente afligido al informarse de tales cosas por los rumores públicos. Reprendió a sus hijos ponderando la gravedad de sus culpas y el inevitable castigo; porque si por los pecados contra el prójimo nos alcanzan el perdón la oración y el sacrificio, el abusar de los sacrificios y del lugar sagrado contra Dios con el sacrilegio equivale a privarse irremisiblemente de los medios de propiciación que nos ha facilitado la divina misericordia (I Sam. 2, 23 ss.).

Limitóse a la reprensión, incapaz como era de tomar adecuadas medidas enérgicas. Esta su debilidad viene a echarse en cara un profeta anónimo que le predice el castigo divino (I Sam. 2, 27-36): decadencia y empobrecimiento de su familia, que además sufrirá asesinatos y muertes prematuras (asesinato de 84 sacerdotes de Nob; I Sam. 22, 18), muerte de Ofni y Fines, traspaso del sumo sacerdocio a otra familia (con Sadoc, de la familia de Eleazar, a quien Salomón investirá del sumo sacerdocio en lugar de Abiathar, descendiente de Heli; I Re. 2, 27).

Idénticas amenazas comunica Dios al joven Samuel. Al enterarse Heli reconoce que se trata de verdadera profecía y se somete humildemente a la justicia del Omnipotente (I Sam. 3). Y llegó el castigo; luchando con los filisteos son derrotados los israelitas, muertos Ofni y Fines, y el Arca que ellos llevaban es capturada como trofeo. El anciano Heli, que delante del Santuario, lleno de angustia por el Arca, espera sentido la nueva del resultado de la batalla y dirige hacia el lugar de la misma su mirada lánguida,

al informarle de la derrota y de la muerte de sus hijos, y de que ha caído el Arca en manos del enemigo, se desploma hacia atrás, recibiendo una confusión en el cráneo, y muere. Su nuera, esposa de Fines, muestra igualmente una intensa piedad en el hecho de dar a su parto prematuro el nombre de Icabod, «nada de gloria» = ha pasado de Israel la gloria, por haber sido tomada el Arca (I Sam. 4). [F. S.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I. París 1922, pp. 212-19; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, II. Firenze 1947, pp. 165-77; A. MÉDERIELLE, *Samuel (La Ste Bible, ed. Pirot, 3)*, París 1949, pp. 350-67.

HELIODORO. — v. *Macabeos*.

HEREM. — v. *Anatema*.

HERMANOS de Jesús. — El Nuevo Testamento habla muchas veces de «los hermanos y hermanas de Jesús» (Mt. 12, 46 s.; 13, 55 s.; Mc. 3, 31 s.; 6, 3; Lc. 8, 19 s.; Jn. 2, 12... Act. 1, 14; I Cor. 9, 5...). Conocemos los nombres de algunos: Jacobo (Santiago) (Gál. 1, 19), José, Judas y Simón (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3). Algunos herejes antiguos (Elvidio, Celso) y protestantes modernos pretendieron negar la perpetua virginidad de María Santísima basándose en esta expresión evangélica.

En realidad sólo se trata de «primos» o «parientes» en general. El hebreo y el arameo, lengua de los judíos en Palestina en tiempo de Jesús y de los Apóstoles, no tienen términos distintos para indicar: primo, nieto, cuñado, y expresan esos grados de consanguinidad o afinidad con los términos hermano, hermana, si no quieren recurrir al empleo de largas circunlocuciones, como «hijo del hermano del padre», etc. Lot y Jacob son, respectivamente, sobrinos de Abraham (Gén. 11, 27; 14, 12), de Labán, y, no obstante, son llamados hermanos suyos (Gén. 13, 8; 29, 15). En I Par. 23, 21 s., los hijos de un tal Quis son llamados «hermanos de las hijas de Eleazar», si bien no son más que «primos», pues Quis y Eleazar son hermanos. Sería inútil alegar otros ejemplos.

Como los Evangelios fueron escritos en el griego común que se hablaba en Palestina, con los provincialismos propios de la región, tanto en el significado de los vocablos como en la construcción del período, deben interpretarse teniendo en cuenta esa característica (cf. Lc. 1, 37: el griego *p̄nua* traduce el hebreo *dābār*, y se entiende: «pues no hay nada imposible para Dios», y no «pues no es imposible para Dios ninguna palabra»). No hay, pues, que extrañarse de que en los Evangelios y en el

resto del Nuevo Testamento se traduzca con la palabra *ἀδελφός*, «hermano», el hebreo 'ah, hermano en sentido propio y también para significar «primos» o cualquier otro grado de consanguinidad o de simple afinidad. La frase aramea «hermanos de Jesús», hecha, por decirlo así, tradicional, fué conservada tal cual en el griego, aun cuando en realidad sólo se trate de «primos». El examen crítico exegético demuestra el sentido de la expresión de tal modo que no admite discusión.

Por lo menos de dos de los hermanos de Jesús, o sea de Jacobo y de José, dan los Evangelios el nombre de la madre: «María, hermana (= cuñada) de la madre de Jesús» (Mt. 27, 56; Mc. 15, 40; 16, 1; cf. Jn. 19, 25). Por consiguiente, son indudablemente «primos» de Jesús (hijos de un hermano de San José), y sin embargo el Nuevo Testamento los llama siempre «hermanos de Jesús». De otros dos: Simón y Judas, el historiador Hegesipo (que escribió en Roma hacia el año 180 cinco libros de Memorias) afirma que eran primos de N. S., y pueden hallarse algunas alusiones a tal aserto en Jn. 19, 25; Mc. 15, 50 (v. *Alfeo*).

Nunca se dice en el Nuevo Testamento que alguno de estos «hermanos de Jesús» fuese «hijo de María» o «hijo de José». En cambio, siempre que al lado del nombre de María Santísima hallamos el apelativo de Madre, indefectiblemente sigue la clara especificación «de Jesús». Y estando en la Cruz, Jesús confía su Madre a Juan el apóstol: «He ahí tu Madre» (Jn. 19, 25 ss.). María Santísima expone al ángel su propósito de virginidad para el futuro (Lc. 1, 26 ss.), y, para respetarlo, realizaba Dios un milagro sin par, consagrándola Virgen y Madre. [F. S.]

BIBL. — H. SIMON - J. PRADO, *Novum Test.*, I, 6.ª ed., Torino 1944, pp. 425-30, con rica bibl. F.

HERMENÉUTICA. — Es la disciplina que enseña las reglas que deben seguirse para entender y explicar rectamente los Libros sagrados.

Aun siendo etimológicamente sinónimas las palabras hermenéutica (*ἑρμηνεύω* = interpreto) y exégesis (*ἐξηγέομαι* = expongo, interpreto), se reclaman entre sí como los medios y el fin o el resultado. Exégesis es la misma interpretación mediante la aplicación de las reglas establecidas en la hermenéutica. A las reglas comunes valederas para cualquier escrito, la hermenéutica añade algunas otras particulares correspondientes al carácter divino y humano de los Libros sagrados (v. *Inspiración*).

Los tratados de hermenéutica constan generalmente de tres partes y un apéndice: 1) la neomática (νόμος, sentido) determina los diferentes sentidos (v.) bíblicos; 2) la eurística (εὐρίσκειν, hallar) es la hermenéutica propiamente dicha; 3) la proforística (προφάσειν, comunicar) trata de los diferentes modos de exponer la exégesis, de comunicar a los demás la palabra de Dios. En apéndice se expone una síntesis de la historia de la exégesis, desde los judíos hasta los tiempos modernos (v. *Interpretación*).

Ya San Agustín (*De doctrina christiana*, PL 34, 15-122) trató de la hermenéutica y de la proforística. El camino que el exegeta debe recorrer es el siguiente: una vez establecido cuál sea el texto genuino (v. *Crítica textual*), aplica sin doblegarse los principios establecidos científicamente por la hermenéutica, acomodándose al género (v.) literario de cada libro o pericope y al ambiente histórico del que ha salido o al que se refiere el escrito.

En realidad el autor inspirado no realizó ni expresó la virtud particular de Dios, autor principal, sin poner en juego todas sus facultades naturales. Por tanto, llegaremos a entender lo que Dios ha querido decirnos dándonos cuenta de lo que intentó comunicarnos (= sentido literal) el autor humano, instrumento suyo, escribiendo como escribían sus contemporáneos, empleando las palabras, las formas gramaticales y sintácticas del ambiente en que vivió, y con la mentalidad de su tiempo. Ha de ser, pues, el primer cuidado del exegeta la diligente investigación del sentido literal, y las normas que la hermenéutica le impone para tal investigación son cuatro. (Para el sentido típico, v. *Sentidos bíblicos*.) Ha de examinar el texto, el contexto, los pasos paralelos, el ambiente histórico (así la Enc. *Providentissimus Deus*).

Para explicar el texto es necesario el empleo de la filología: conocimiento de las lenguas y de los modos literarios del antiguo Oriente. La exégesis se hace sobre un texto original (hebreo, arameo, griego) que es natural tenga mayor autoridad y más peso que cualquier otra versión, sobre todo porque ninguna versión logra traducir todos los modismos del original, que a veces tienen no leve importancia para las mismas pruebas dogmáticas. Por consiguiente, es necesario conocer la lengua hebrea y sus frecuentes contactos con la rica literatura académica. Vocablos del Antiguo Testamento que hasta ahora habían venido explicándose inexactamente, con perjuicio de la inteligencia del texto, han podido ser interpretados con exactitud como consecuencia de la publicación

e interpretación de nuevos textos cuneiformes.

El conocimiento del hebreo no sólo es necesario para la inteligencia del Antiguo Testamento sino también, y hasta diría que en igual grado, para la del Nuevo. En realidad el griego en él empleado es la lengua común (no el griego clásico, ni el koiné literario) que se hablaba entonces en Palestina y muchos de cuyos vocablos no tienen del griego más que el ropaje, siendo el sentido enteramente hebreo. Además de esto, los autores del Nuevo Testamento piensan y se expresan como quienes estaban impregnados del Antiguo o de la versión de los Setenta (San Lucas). Tal es y no otro el mérito del ThWNT: el haber reconocido y utilizado el método exacto, buscando el verdadero sentido de los términos griegos del Nuevo Testamento, no tanto en el griego profano o de los papiros (y mucho menos en el clásico) cuanto a través de la versión de los Setenta que se remonta al hebreo. Es importante el conocimiento de las reglas de la gramática, y particularmente las de la sintaxis. ¡Cuánto no escribieron los antiguos para explicar el motivo de las palabras de Jesús resucitado a la Magdalena: No me toques (según la Vulgata: noli me tangere)! Y todo queda resuelto con sólo advertir que en griego la prohibición con el imperativo en presente expresa el cese de una acción puesta ya en ejecución, y por tanto hay que traducir: «Deja ya de tenerme asidos». La Magdalena tenía asidos los pies del Resucitado.

Nunca se recomendará lo suficiente a los jóvenes el estudio del hebreo y del griego bíblico. Un profesor de dogma que no sea capaz de confrontar con el original una explicación dada, nunca podrá llenar sistemáticamente su cometido (EB, n. 118).

Términos y frases son empleados frecuentemente en un sentido trasladado, especialmente entre los orientales, que lo hacen de un modo audaz y realista, muy alejado de nuestro modo de expresarnos y de componer. Antropomorfismos, metáforas audaces, etc.; en tales casos es un error el querer sujetarse a la letra. «Oscurecese el sol, caen las estrellas, se apaga la luna...» (Mt. 24, 29; Mc. 13, 24 s.; Lc. 21, 25 s.). ¡Han sido tantos los que se han quedado en la superficie viendo ahí anunciado el fin del mundo! Ya que el sentido literal exacto es éste: el castigo (destrucción de Jerusalén) será tal, que la misma naturaleza inanimada se sentirá horrorizada de él. Los términos usados no son más que imágenes poéticas que expresan la gravedad del castigo enviado por Dios (cf. Is. 13, 10; Ez. 32, 7, etc.; Lagran-

ge, etc.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 90 ss.).

La principal regla para la investigación del sentido está en el examen del *contexto*. Muchas veces los criterios filológicos no son decisivos para la determinación del significado (entre los varios posibles) de un verbo o de un nombre en una frase dada. Toda proposición recibe luz de lo que precede y de lo que sigue; hay que insertarla en el conjunto, pues el pensamiento del autor se completa y se esclarece en virtud de los diferentes elementos del contexto. Bien puede decirse que la mayoría de las interpretaciones inexactas proviene de no haber aplicado esta norma de oro del contexto. La conexión de las palabras y de las proposiciones con las otras del mismo período (contexto gramatical sintáctico); la conexión de las ideas de una perícopa con las del capítulo entero del libro y de los demás libros del mismo autor (contexto lógico), son directrices decisivas para el exegeta.

Para determinar el sentido de *parusía* (venida) en la pregunta de los Apóstoles (Mt. 24, 3 b) hay que tener en cuenta que en Mt. (10, 23; 16, 27 s.; 26, 63 s.) se habla siempre de venida en sentido alegórico y no de una venida física: se trata de manifestaciones del poder del Mesías contra los enemigos de su Iglesia y en favor de la misma. Para explicar Rom. 1, 4, «constituído Hijo de Dios, poderoso, a partir de la resurrección de entre los muertos», es preciso atenderse a la enseñanza del mismo Apóstol en Flp. 2, 9 s. «El Verbo encarnado se humilló hasta la muerte y muerte de cruz; por lo cual (διὸ καὶ) Dios le exaltó sobremanera por encima de toda creatura, Dios como el Padre.»

Para entender la extensión de la profecía de Dan. 9 (las 70 semanas) y los términos empleados, deben tenerse presentes las otras profecías (Dan. 2.7.8.10-12; Spadafora, *op. cit.*, páginas 32-37). En la profecía hebrea debe tenerse en cuenta el paralelismo, ya que la cláusula siguiente no hace más que repetir e ilustrar la precedente (A. Vaccari, en *VD*, 1 [1921] 184-89).

Al contexto siguen en importancia los lugares *paralelos*, o sea fragmentos afines entre sí por constar de los mismos términos o por razón del contenido (doctrinal o histórico). Aun prescindiendo del hecho de la inspiración, es evidente que tales fragmentos se aclaran mutuamente, tanto por el significado de los términos como por la interpretación de la doctrina o de un acontecimiento histórico.

Pensemos en la exégesis del libro de las Cró-

nicas (I-II Par.), en orden a las mismas narraciones traídas en *San.-Re*. Pensemos en los tres Evangelios Sinópticos (Mt.-Mc.-Lc.) comparados entre sí y en relación con el cuarto evangelio (Jn.) (cf. p. ej., Spadafora, *op. cit.*, páginas 10-21 y *passim*, para la exégesis de Mt. 24 en relación con los otros dos sinópticos (Mc.-Lc.).

No puede hacerse la exégesis de los evangelios sin conocer los escritos proféticos, y especialmente no podrán entenderse las perícopas sobre «la venida del Hijo del Hombre, en poder, o sobre las nubes...» sin tener presente la profecía de Daniel sobre el advenimiento del «reino de los Santos», del «reino de Dios», «que durará eternamente» (cc. 2.7-12).

Hasta cierto punto pueden contarse entre los lugares paralelos las citas explícitas del Antiguo Testamento en el Nuevo, especialmente por lo que se refiere a las profecías mesiánicas. No siempre se trata de exégesis literal del texto profético; a veces es cuestión de sentido típico y no falta algún caso de texto simplemente acomodaticio (L. Venard, en *DBs*, II, col. 25-31). Particularmente en lo que a San Pablo se refiere se tienen en cuenta los procedimientos en uso entre los rabinos (J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1938).

Por último, el ambiente histórico y todas las circunstancias necesarias para una plena inteligencia del libro: índole, cultura del autor, ambiente en que vivió y explicó su misión, ocasión que le indujo a escribir o finalidad que se propuso. Particularmente las condiciones históricas, religiosas, sociales que en él se reflejan; las costumbres, los usos, la mentalidad de sus contemporáneos (israelitas y pueblos vecinos o que con ellos tuvieron contacto). No pueden entenderse debidamente las alusiones de Amós si no se tiene presente toda la situación del reino de Samaria, el carácter de la dinastía de Jehú, el reino de Jeroboam II (A. Neher, *Amos*, París 1950). Dígase otro tanto, y más aún, de Josías, Jeremías, Ezequiel.

El Génesis, con todos sus relatos y referencias a las costumbres acádicas (p. ej., Abraham-Sara-Agar y el código de Hammurabi), la historia de José (*Gén.* 37, 50) y el Éxodo (c. 1-17) con la historia de Egipto, y así de lo demás (A. Bea, *La Palestina preisraelítica: Storia, popoli, cultura*, en *Biblica*, 24 [1943] 231-60).

Aquí se echa de ver la importancia que tiene el conocimiento de las ciencias auxiliares: historia del antiguo Oriente, arqueología, geografía bíblica. Para los otros libros históricos, los contactos de los reinos de *Israel* (v.) y de

Judá (v.) con Asiria, con el imperio babilónico, con los persas y luego con los seléucidas (v. *Macabeos*) requieren un conocimiento esmerado de los documentos que las excavaciones siguen dando a conocer. Igualmente para el Nuevo Testamento el exegeta debe conocer bien el ambiente judío, con sus falsas ideas, en las diferentes clases; la historia de Herodes y de sus descendientes; las condiciones del imperio romano; el *helenismo* (v.).

A esto se refiere todo lo que se detalla y se inculca en la *Divino afflante Spiritu* (cf. *EB*, nn. 558-562).

El exegeta católico tiene un guía seguro en su trabajo: es el magisterio infalible de la Iglesia, faro que preserva de la desbandada, y da a la exégesis la energía vital que necesita para proceder animosamente sin verse anegada en un mar de dudas. Y en efecto; cuando se trata de verdades reveladas la tarea de enseñar se la confió Dios a San Pedro y a sus sucesores, que para eso reciben el don de ser infalibles (*Lc.* 22, 31 s.; cf. *Mt.* 28, 10), porque el fundamento de «la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y base de la verdad» (*1 Tim.* 3, 15), no puede errar sin que el edificio mismo se convierta en receptáculo y fuente del error. Y precisamente la Sgda. Escritura es toda ella divinamente inspirada y fuente de la revelación; y la Iglesia su celosa guardiana e intérprete autorizada (cf. León XIII: *EB*, n. 141). Ella es quien ha conservado intacta a través de los siglos, contra mutilaciones (Marción, maniqueos, protestantes) y erróneas interpretaciones (los herejes de todos los tiempos) esta fuente preciosa; ella quien ha defendido su carácter divino contra el corrompido racionalismo del siglo pasado, y preservado a los mismos católicos (comienzos de siglo) de temibles desbandadas, revelando con ello una sabiduría que los progresos realizados se encargan de poner cada vez más en evidencia para nuestra admiración.

He aquí ahora los criterios dogmáticos que la hermenéutica señala al exegeta católico.

1. Debe ser desechada toda explicación que admita o suponga un *error* en la afirmación del autor inspirado, ya que en tal caso el error recae sobre el mismo Dios, verdadero autor principal.

2. La interpretación auténtica de las perícopas que atañen a la fe y a la moral (las verdades dogmáticas y morales necesarias para nuestra salvación) es de incumbencia indiscutible del Magisterio de la Iglesia, de tal suerte que no puede interpretarse contrariamente al sentido enseñado e infaliblemente propuesto por aquél (Conc. Trid., Conc. Vatic.: *EB*, 62.78).

Es evidentemente imposible que haya oposición o contraste entre las dos fuentes de una misma revelación divina: la enseñanza oral (= tradición apostólica = Magisterio infalible) y la Sagrada Escritura.

La interpretación auténtica de la Iglesia se propone:

A) En las definiciones de los Concilios o de los Sumos Pontífices; *directamente* cuando la determinación del sentido bíblico es objeto directo y formal de la definición (p. ej., *Jn.* 3, 5, debe entenderse en el sentido propio del bautismo: Conc. Trid., *Denz.* 858); *indirectamente* cuando el objeto formal de la definición no es el texto en sí, sino la doctrina que en él se apoya (p. ej., *Rom.* 5, 12 en relación con el dogma del pecado original: Conc. Trid., *Denz.* 789). Mas en este segundo caso sólo un cuidadoso y prudente examen de los términos y de las circunstancias de la definición puede permitir ver la intención de fijar o no fijar infaliblemente la exégesis del mismo texto (Mangenot-Rivière, en *DThC*, VII, 2315-19).

B) Los órganos ordinarios son las Sagradas Congregaciones, y particularmente la *Pontificia Comisión* (v.) *Biblica*; las decisiones de éstas exigen el respeto e incluso el asentimiento interno, pero no son infalibles; y por tanto el exegeta, movido por argumentos graves, puede suspender tal asentimiento y proponer las razones en contra.

3. Por lo que se refiere a los primeros siglos son los escritos de los Padres los que nos informan acerca de la enseñanza del magisterio infalible. Esa es la razón de que en los documentos citados (desde el Conc. Trid. hasta la *Humani Generis*) al lado del Magisterio de la Iglesia siempre se ponga inmediatamente y en el mismo ámbito (o sea en lo concerniente a las verdades de la fe y de moral), la doctrina de los Padres *como textos de la fe católica*. Esta última es condición esencial, por lo que ordinariamente se da el caso de encontrarnos con ellos dando explicaciones personales, que con ser dignas del mayor respeto, y a veces de la mayor consideración, sin embargo no obligan al exegeta. Es preciso que sean plenamente unánimes (al menos moralmente) en la interpretación de un texto dogmático; y principalmente, que lo propongan como verdad perteneciente a la fe católica (León XIII, *Providentissimus*; *EB*, n. 122) y no como una de tantas explicaciones posibles o probables.

Así, por ejemplo, cuando Orígenes afirma la inspiración y la inerrancia de los libros sagrados, añade inmediatamente que así «*manifestissime praedicatur*» en la Iglesia. He ahí por qué

son muy pocos los textos bíblicos cuya exégesis auténtica ha sido determinada por los Padres, según observación concreta de León XIII y Pío XII. Asimismo son también muy pocos aquellos cuyo sentido ha sido definido infaliblemente por los Concilios o por los Sumos Pontífices (Cornely, *Introd.*, 2.ª ed., p. 610, enumera unos 20 que han sido definidos directamente; Durand, *DFC*, I, col. 1837 no más de 12); Enc. *Divino Afflante Spiritu*, EB, n. 564-565.

4. — El último criterio dogmático es la *analogía de la fe*: bíblica, o sea la mutua conformidad y correspondencia de las verdades contenidas en la Sagrada Escritura; y católica, es decir, la conformidad de estas verdades con las contenidas en la Tradición oral (Magisterio eclesiástico). Este criterio lo formula San Agustín de este modo (*Doctr. chr.* 3, 2; *PL* 34, 65; cf. *PL* 38, 63 s. 262): «En los pasajes ambiguos de la Escritura, consúltese la regla de la fe, que se deduce de los pasajes más claros de la misma Escritura y de la Autoridad de la Iglesia» (cf. *Providentissimus*, EB, nn. 109-116).

«El exegeta católico, animado de un grande amor activo a su disciplina, y sinceramente adherido a la Santa Madre Iglesia, no ha de creerse obligado a abstenerse de enfrentarse con las difíciles cuestiones que hasta el presente no han sido resueltas. Puede hacerlo, no sólo para rebatir las objeciones de los adversarios sino incluso para buscar una sólida explicación que esté lealmente de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, y especialmente con el tradicional sentimiento de la inmunidad de todo error, propia de la Sagrada Escritura, y que al mismo tiempo dé la conveniente satisfacción a las conclusiones enteramente ciertas de las ciencias profanas. Recuerden también todos los hijos de la Iglesia que están obligados a juzgar no sólo con justicia, sino también con suma caridad los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos operarios de la viña del Señor; y además todos deberán evitar ese celo no muy prudente para el que todo cuanto tiene visos de novedad debe por ese mero hecho ser impugnado o tenido por sospechosos». De esta suerte, Pío XII ponía en honor la libertad del exegeta católico (*Divino Afflante Spiritu*, EB, n. 564).

Formas principales para la exposición de la exégesis: la *versión*, hecha científicamente sobre los textos originales con breves notas ilustrativas de los puntos más importantes o más difíciles; el *comentario*, que es el medio más perfecto y más científico, y que comprende la versión, el aparato crítico filológico, el comentario completo de todo el libro. En uno y otro caso, una introducción particular trata de los problemas

históricos y textuales más generales o de conjunto.

La *teología bíblica* expone la doctrina dogmática y moral de la Escritura (o de una parte de ella), como se exige a la exégesis. Estas formas científicas sirven de base a la lectura sagrada y a la homilía, empleadas en la vida pastoral para la cura de almas. [F. S.]

BIBL. — *Inst. Biblicae*, I, 5.ª ed., Roma 1937 (Pont. Inst. Bibl.), pp. 339 s. 360-84, 421-66; A. VACCARI, *Lo studio della Sacra Scrittura*, Roma 1943 (con el comentario a la *Epistola* de la P. C. B., *AAS*, 21 nov. 1941); G. PIERRELLA, *Int. Gen.* (*La Sacra Bibbia*, S. Garofalo), 2.ª ed., Torino 1952, pp. 249 s., 284-305 con rica bibliografía; * B. SANTOS OLIVERA, *Crítica e Hiper-crítica de la Biblia*, en *EstB* (1931), 161-191 y 141-258.

HERODES (el Grande). — Hijo del idumeo Antípater, prefecto de palacio del débil Hircano II y de Kipros, princesa árabe (681-750 de Roma = 73-4 a. de J. C.). En el 47 a. de J. C. obtuvo la administración de Galilea, mientras que su hermano Fasaél tuvo la de Jerusalén y Judea. Prácticamente el poder estaba en manos de Antípater, que hacía cuanto podía por granjearse el favor de Roma para sí y para sus hijos, en tanto que azuzaba a Hircano II contra su hermano Aristóbulo II, últimos y desafortunados descendientes de los gloriosos macebeos. Herodes eliminó enérgicamente en Galilea a los seguidores de Aristóbulo: y habiendo sido denunciado ante el Sanedrín por haber ajusticiado a judíos, sin la debida autorización, lo salvó Sexto César, proconsul de Siria, junto al cual se refugió por algún tiempo, y fué nombrado por el mismo para gobernador de Celesiria.

Siguiendo la política paterna de servil oportunismo Herodes se manifestó primero por César, luego pasó al partido contrario siguiendo a Casio; después de Filipo (42 a. de J. C.), se entregó a Antonio, a quien ganó con donativos. En el 40 a. de J. C., Antigono, hijo de Aristóbulo II, con la ayuda de los partos logró penetrar en Jerusalén. Hircano y Fasaél fueron prisioneros: al primero, que después quedó prisionero de los partos, Antigono cortóle las orejas, con lo que lo hizo inhábil para el pontificado; el segundo se suicidó.

Herodes logró huir. Llevó a Idumea a Mariamne, nieta de Hircano, su prometida, y se dirigió a Roma, donde se valió de la ayuda de Antonio para que los triunviros y el senado lo eligieran rey de Judea. Habiendo desembarcado en Ptolemaida (39 a. de J. C.), comenzó la lucha contra Antigono: casó con Mariamne en Samaria, y con la ayuda de los romanos en el 37 a. de J. C. asedió y tomó a Jerusalén; luego obtuvo de Antonio la decapitación de Antigono.

no. El afortunado vencedor inició sus sangrientas venganzas haciendo degollar a 45 aristócratas seguidores de Antígono, y se apropió sus bienes. Luego se desentendió de los asmoneos; consiguió de los partos el regreso del inútil Hircano II y nombró para sumo sacerdote a un desconocido, un tal Ananel de Babilonia que no fué del agrado de nadie. Mariamne y su madre Alejandra, sirviéndose de Cleopatra como intermediaria, consiguieron que Antonio apremiase a Herodes a que depusiera a Ananel y colocara en su puesto al joven Aristóbulo, hermano de Mariamne. En la fiesta de los Tabernáculos del 35 a. de J. C. el pueblo tributó al sumo sacerdote asmoneo una calurosa y entusiasta aclamación, y pocos días después Herodes hizo que lo ahogaran estando en un baño en Jericó. Alejandra recurrió nuevamente a Antonio, y Herodes fué llamado a Siria. Dió orden de recluir a Mariamne y a Alejandra con el encargo de matar a la primera si él no regresaba. Desconjurada la tempestad subió de grado su despótica crueldad. Mandó matar a José, cuñado y tío paterno suyo, por sospechoso de tener relaciones con Mariamne, habiéndole descubierto la susodicha orden.

Después de la derrota de Accio (31 a. de J. C.), abandonó a Antonio, y en el año 30 se dirigió a Octavio, en Rodas, de quien alcanzó con habilidad la confirmación del poder, con lo que se le mostró servicial en todo, cuando Octavio pasó a Egipto a luchar contra Antonio y Cleopatra, obteniendo en premio la costa mediterránea y las ciudades de Palestina que estaban en poder de aquella reina.

También esta vez había tomado Herodes idénticas medidas contra Mariamne antes de partir. El guardián, Soemo, reveló el secreto, y Herodes al regresar lo mandó matar y lo mismo a la infeliz Mariamne, impertérrita e inocente. De sus tres hijos, criados en Roma, dos serán llamados más tarde a Jerusalén y serán degollados ante la acusación de haber sido autores de una conspiración (7 a. de C.).

Poco después de la muerte de Mariamne, que tanto turbó el ánimo de Herodes, llegó su vez a Alejandra.

Sólo quedaban dos niños de la estirpe asmonea, que estaban con el prefecto de Idumea, Constábaro, segundo marido de Salomé, la infernal hermana de Herodes, la cual habiéndose cansado del nuevo marido, como antes de José, lo acusó ante Herodes de conspiración, siguiéndose inmediatamente otra carnicería, en la que se quitaron de en medio los tres inocentes y muchos otros nobles.

Herodes, por más que muchas veces se le

llame «amigo y aliado» de Augusto, fué su vasallo, aun cuando tenía en sus manos el gobierno entero de Palestina. Se vió exonerado del tributo que pagaba por Idumea y Samaria; tenía perfecta libertad en el sector militar; gozaba de plenos poderes legislativos y administrativos, y el poder judicial estaba plenamente en sus manos.

Pero eran muchas las limitaciones que tenía en el ejercicio de su poder. No podía acuñar monedas de oro y de plata que llevasen su inscripción. Para la ejecución de la pena capital, al menos de sus hijos, probables sucesores en el trono, Herodes hubo de pedir y esperar el permiso de Augusto, y lo mismo para la designación del sucesor. A Herodes le estaba prohibida toda iniciativa de guerra, y sus administradores debían prestar juramento de fidelidad a Augusto.

Herodes buscó todas las formas de exteriorizar su humilde sumisión al emperador, sea mediante los nombres que se daba a sí mismo, *φιλοκαῖσαρ*, *φιλορωμαῖος*, y a las ciudades por él fundadas (Cesarea, Sebastes), sea mediante las contribuciones a las guerras y a los viajes de los emperadores. En esta sumisión servil y absoluta se encuadra perfectamente el censo que hizo Herodes en Palestina por orden de Augusto (*Lc.* 2, 1 s.), y que fué el que coincidió con el nacimiento de N. S. Jesucristo (5 a. de J. C.). Asimismo la matanza de los inocentes (unos veinte) en Belén (*Mt.* 2, 16 ss.) responde exactamente al carácter sombrío y a las últimas ferocidades de la hiena idumea.

Así como la misma pimienta tiene sus sonrisas, también Herodes se complacía en ser espléndidamente liberal. Fundó nuevas ciudades dotándolas de agua, frecuentemente llevada de lejos, y de suntuosas construcciones. Puso especial esmero en las fortificaciones. En Jerusalén agrandó la fortaleza de los asmoneos, que desde entonces se llamó «la Antonia», e inició y llevó a término la restauración del Templo (*Jn.* 2, 20) con verdadero esplendor, ampliándolo por las partes sur y norte con robustas y grandiosas construcciones. En los trabajos del edificio (el santuario propiamente dicho) empleáronse unas mil personas sagradas, y en los de las obras adyacentes diez mil operarios más. Aparte del Templo, enriqueció con templos, foros, pórticos, gimnasios más de una ciudad helénica de fuera de Palestina (Damasco, Antioquía, etc.); fué pródigo en hacer donativos a Octavio, Agripa y a miembros de su propia familia.

Herodes no tuvo respeto alguno por la religión judía; únicamente mostró alguna que

otra consideración para con sus gobernantes. Por eso el pueblo lo detestó y sintió hacia él un odio despiadado e irreconciliable.

En sus últimos años, aparte la guerra contra los árabes (12 a. de J. C.), por la que hubo de probar la cólera de Augusto, y la muerte de Mariamne (7 a. de J. C.), la tragedia familiar tuvo la última víctima en el primogénito Antípater, secuestrado y muerto cinco días antes de que el terrible setentón, corroído por úlceras llenas de gusanos, expirase en Jericó, adonde había ido en busca de alivio para sus atroces dolores, en los baños calientes de Galliroe (h. 1.º de abril del 950 de Roma = 4 a. de J. C.).

El título de Grande se lo dió Fl. Josefo nada más que para distinguirlo de sus hijos del mismo nombre.

Ingenio, astucia, circunspección, todo se puso al servicio de un egoísmo sin límites, que se sintetizó en la obsesión del poder, por encima de todo afecto, aun por lo que se refiere a las personas más queridas. [F. S.]

BIBL. — Fuentes: FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIV, 8-16; XV-XVII, 1-8; *Bell.* I, 9-33; M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 3.ª ed., París 1931, páginas 143-48, 164-201; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 377-415; U. HOLTZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. y revisión de C. ZEDDA; *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 15-45; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, París 1952, pp. 324-406.

HERODES (Familia de). — De la idumea Dórida, a quien repudió para casarse con Mariamne, Herodes tuvo a Antípater (muerto el año 4 a. de J. C.). De la asmonea, esposa única desde el 39 hasta el 28 a. de J. C., tuvo dos hijas y tres varones: Alejandro, Aristóbulo (a quienes dió muerte el 7 a. de J. C.), y un tercero que murió en Roma. Aristóbulo tuvo, de su prima Berenice (I), hija de Salomé (hermana de Herodes), los siguientes: Herodes, rey de Calcidica desde el 41 hasta el 48 desp. de J. C.; Herodías (la adúltera esposa de Antipas); Herodes Agripa I (10 a. de J. C. - 44 desp. de J. C.) y Aristóbulo.

A) quitar la vida a Mariamne, Herodes tomó ocho mujeres. Dos de ellas no tuvieron más que hijas, y las dos últimas murieron sin dejar descendencia.

De Mariamne II tuvo a Herodes Filipo, que llevó vida privada en Jerusalén. Éste fué quien casó con la susodicha Herodías, de la que tuvo la hija Salomé.

De la samaritana Maltake nacieron Arquelao y Herodes Antipas; de la jerosolimitana Cleopatra, Filipo.

A la muerte de Herodes, el reino (desde el Negueb hasta las fuentes del Jordán) fué divi-

dido entre estos tres últimos hijos. Filipo, tetrarca, tuvo a Batanea (= Traconitide, la Auranitide, la Gaulanitide y la Ulata = Iturea de Lc. 3, 1), 4 a. de J. C. - 34 desp. de J. C. Es la región más al norte.

Filipo, única excepción entre los descendientes de Herodes, era tranquilo, equilibrado; su gobierno fué pacífico y justo. De las tradiciones de familia conservó la de las grandes construcciones y la de la devoción a Roma. Engrandeció la antigua Paneas, en las fuentes del Jordán, y la llamó Cesarea, llamada de Filipo (Mt. 16, 13; Mc. 8, 27) para distinguirla de la del mismo nombre junto al mar. Reconstruyó en la desembocadura del Jordán, en el lago de Genesaret (al este), el pequeño burgo de Bet-saida, al que llamó Julias, en honor de la hija de Augusto (Lc. 9, 10; Mc. 8, 22; Jn. 1, 44). Hacia el fin de su vida casó con la jovencita Salomé, hija de Herodías.

Arquelao, etnarca, para el que Herodes había pedido a Augusto el título de rey, tuvo la Idumea, Judea y Samaria (4 a. de J. C. - 6 después de J. C.).

Copia exacta del padre: fué tirano, cruel (Mt. 2, 22); ofensivo y despiadado para con el pueblo. Los judíos, que primeramente habían intentado impedir su nombramiento ante el Emperador (cf. Lc. 19, 14, 27), en unión de los samaritanos recurrieron de nuevo a Augusto, que lo depuso y lo envió a Viena en las Galias. Sus bienes fueron confiscados por Quirino, legado de Siria, y el gobierno de las tres regiones pasó a los *procuradores* (v.) *romanos*. Arquelao había repudiado a la esposa legítima para unirse a Glafira, viuda de su hermano y esposa de Juba, rey de Mauritania.

Herodes Antipas, tetrarca, tuvo Galilea y Perea (4 a. de J. C. - 39 desp. de J. C.); entre la una y la otra estaba enclavada la Decápolis (Mc. 5, 20; 7, 31; Mt. 4, 25). En Lc., en las monedas y en Josefo se le llama simplemente Herodes; en los evangelios se le llama rey, conforme al uso popular. Avieso (Lc. 13, 32), ambicioso, soberbio y amante del fausto; heredero genuino del carácter paterno, pero mucho menos enérgico. En los diez últimos años de gobierno se halla bajo la maligna influencia de Herodías (cf. Mc. 6, 29 s.). Siendo huésped de su hermano Herodes Filipo (h. 26 desp. de J. C.), Antipas se sintió fascinado por la cuñada, a la que prometió unirse, repudiando a la hija de Areta IV, rey de los vecinos nabateos. La esposa, diestra en los manejos, se refugió entre los suyos. Contra los adúlteros (Lc. 18, 16; 20, 21) alzó la voz Juan Bautista (Mt. 14, 3 s.; Mc. 6, 17 ss.; Lc. 3, 19 s.), a quien Anti-

pas recluyó en la fortaleza de Maqueronte, al este del mar Muerto, obrando con prudencia a causa del ascendiente de Juan sobre las masas. Era supersticioso por temperamento: hasta donde sus pasiones se lo permitían, se conformaba con la Ley de los judíos (*Lc.* 23, 7). «Antipas sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto» (*Mc.* 6, 20). Y no lo habría matado; pero el odio de Herodías estaba en acecho, y pasados unos meses, aprovechando la ocasión, tal vez preparada, del festín, de la eufórica promesa de Antipas a la quinceañera bailarina, su hija, y valiéndose de la misma, consiguió la cabeza del Bautista (fin del 28 o comienzos del 29 después de J. C.): *Mt.* 14, 1-29; *Mc.* 6, 14-29; *Lc.* 3, 19 s. Cuando oyó hablar de Jesús, pensó incluso en una resurrección de su víctima (*Mt.* 14, 1 ss.).

Hallándose Jesús en Perea, los fariseos le mandaron recado diciéndole que se alejara, pues Antipas quería matarlo. Con tal estratagema intentaba la «raposa», sin usar de la violencia, tenerlo alejado de sus dominios (*Lc.* 13, 31 s.). No obstante, deseaba verlo por razón de las cosas que oía contar de él (*Lc.* 9, 9), y semejante deseo quedó cumplido cuando Pilato se lo envió, por pura cortesía, para que lo juzgase, bajo el pretexto de que era galileo. Antipas, muy contento por ello, le dirigió muchas preguntas; pero desilusionado por el silencio de Jesús, quiso hacer mofa de aquel soñador que se proclamaba rey, mandando que lo vistiesen de color de púrpura, traje de gala, como el que se ponían los príncipes para su investidura, y así vestido se lo devolvió a Pilato (*Lc.* 23, 6-12).

En la derrota con que Areta abatió al adúltero (36 desp. de J. C.) el pueblo vió el castigo divino por la muerte del Bautista. Antipas recurrió a su protector Tiberio, a quien servía de espía. Vitelio, gobernador de Siria, recibió la orden de apoderarse de Areta; mas habiendo contemporizado, al enterarse en Jerusalén de la muerte de Tiberio (16 de mar. del 27 desp. de J. C.), suspendió la operación. El nuevo emperador Cayo Calígula nombró rey a Agripa, hermano de Herodías, del cual era muy amigo, dándole los territorios que pertenecían al tetrarca Filipo. Herodías, que ardía de envidia y ambición, indujo al recalcitrante Antipas a dirigirse a Roma, para obtener también el título de rey y mejor fortuna. Pero Calígula, prevenido por Agripa, que acusaba a Antipas de entenderse con los partos contra Roma, y de la consiguiente preparación mi-

litar (cuando en realidad lo que Antipas preparaba era armamento para derrotar a Areta), lo relegó al destierro en León. Herodías, a quien Calígula concedía la libertad y la retención de sus propios bienes, como hermana de Agripa, rehusó toda concesión y siguió a su esposo al destierro. Sus bienes pasaron a Agripa juntamente con todo el territorio de la tetrarquía de Antipas.

Herodes Agripa I, cuya juventud fué libertina y aventurera, debe su fortuna a la amistad con Calígula, a quien auguró el imperio seis meses antes de la muerte de Tiberio, lo cual le acarreo el ir a parar a la cárcel. El electo puso inmediatamente en libertad al amigo, sustituyendo la cadena de hierro por una de oro de igual peso. Con el título de rey unía bajo su mando en el año 40 desp. de J. C., Batanea, Galilea y Perea. En ese mismo año cooperó a la elección de su amigo Claudio, y el nuevo emperador le dió la Judea (con Idumea y Samaria), administrada por los procuradores romanos. Así reunió Agripa bajo su mando todo el reino de su abuelo (41-44 desp. de J. C.).

En su breve reinado se acercó a las tradiciones de los asmoneos y buscó la popularidad y el favor de la corriente farisaica. Donó al Templo la cadena de oro con que le había obsequiado Calígula, se mostró celoso y escrupuloso observante de las prescripciones judías, y por lo mismo intentó eliminar la Iglesia naciente atacándola en sus jefes.

Mató al apóstol Santiago, hermano del evangelista Juan, y encarceló a Pedro durante la solemnidad pascual, remitiendo su juicio para después de la octava de la fiesta, conforme a las prescripciones rabínicas. Pero Pedro fué puesto milagrosamente en libertad por un ángel (*Act.* 12, 1-19).

La capital fué agrandada por él en la parte norte con un nuevo barrio que se llamó Bezata (Bezetha, en la colina del mismo nombre, prolongación de la colina del Templo, con la piscina de cinco pórticos de que habla *Jn.* 5, 2). La cercó de grandiosas murallas (4,5 de ancho y 9,45 de altura; v. *Jerusalén*), que quedaron incompletas por orden de Roma, a la que siempre se mostró obedientísimo. Agripa quiso celebrar en Cesarea, en el verano del 44 desp. de J. C., el triunfo de Claudio en la campaña de Bretaña, y en tal ocasión recibió una embajada de Tiro y Sidón en presencia de una gran muchedumbre que lo aclamó como a un Dios. Atacado por fuertes dolores y roído por los gusanos, murió a los cinco días (*Act.* 12, 19-23; *Josefo, Ant.* 19, 8, 2).

Herodes Agripa II, hijo del anterior, sólo tenía diecisiete años al morir su padre, por lo que Claudio ordenó la administración de Palestina por medio de un procurador. Cuando murió Herodes, rey de Calcídica, tío y cuñado suyo, Agripa II, con el título de rey (48 desp. de J. C.), alcanzó el reino de él y la superintendencia del Templo. Desde el 53 en adelante pasó a reinar sobre las tetrarquías de Filipo y Lisania; en el 55 Nerón añadió las ciudades de Tiberíades, Tariquea y Betsaida Julia. Fué decidido colaborador de los romanos, al lado de los cuales luchó durante la insurrección de los judíos, después de haber tratado de calmar a éstos en su exasperación contra el procurador Floro (Fl. Josefo, *Bell.* II, 16, 3 s.; III, 4, 2). Con fastuoso mecenazgo, al menos en Judea, hacía profesión de santurronería judaica. No llegó a casarse, pero vivió, por etapas, incestuosamente con su hermana Berenice, que fué su genio maligno (Fl. Josefo, *Ant.* XX, 7, 3; Juvenal, *Satira* VI, 156-160). Al quedar viuda, a los veintuno, se fué a habitar con Agripa. Casó con el rey de Calcídica, pero lo abandonó inmediatamente para volver junto al hermano. Es célebre su relación con Tito, el cual no se separó de ella sino a pesar suyo al llegar a ser emperador.

En el año 59 desp. de J. C., Agripa II y Berenice se llegaron a Cesarea con motivo de visitar al nuevo procurador Festo, quien les informó de la causa de Pablo, que estaba encarcelado desde hacía ya dos años. Festo deseaba formarse una idea clara de la acusación, para informar al emperador, a quien Pablo había apelado, y Agripa, judío, podía ilustrarle. El rey quiso ver al Apóstol (cf. el deseo de Antipas de conocer a Jesús: *Lc.* 9, 9).

San Pablo presentó ante el procurador y el rey una apología tan clara y eficaz de su propia vida, que el procurador hubo de exclamar jocosamente: «Tú deliras, Pablo. Las muchas letras te hacen perder el juicio». Pablo insiste y se dirige directamente al rey, que, siendo conocedor de los profetas, tiene que estar de acuerdo en que los vaticinios de los mismos se han realizado en Jesús. Y dice Agripa: «Por poco más me persuades a que me haga cristiano», y no prolongó el coloquio; ¡tenía a su lado a Berenice! He ahí el porqué de las palabras de Pablo: «Plegue a Dios (optativo con *án*): se da cuenta de que pide un favor inaudito) que no sólo tú, sino todos los que me oyen se hagan hoy tales como lo que yo soy, si no es en lo de estar con estas cadenas». Agripa, y lo mismo Festo, reconoció la inocencia de Pablo (*Act.* 25, 13 - c. 26).

Agripa, último representante de la familia de Herodes, murió septuagenario hacia el 95 después de J. C. [F. S.]

BIBL. — E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4.ª ed., Leipzig 1901, pp. 418-54, 549-64, 585-600; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, 2.ª ed., Torino 1935, pp. 417-29, 449-58; L. PRIOR, *S. Marc (La Sainte Bible)*, 9.ª ed., Paris 1946, pp. 178 s. 270 s.; J. RENÉ, *Les Actes* (ibid., 11), 1949, pp. 173 s. 179 ss. 319-32; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. it. C. Zedda: *La S. Bibbia*), Torino 1950, pp. 46-59, 90-104; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, I, Paris 1952, pp. 407-10, 438-54, 475 ss.

HEXAMERÓN. — Así se llama a la descripción bíblica de la creación del mundo en seis días (= ἡξ y ἡμέρα, *Gén.* 1-2, 3). El mundo no es eterno; tuvo un principio en el tiempo; fué sacado de la nada («En el principio creó Dios el universo», *Gén.* 1, 1; obra creadora), y se organizó en su bella y armoniosa variedad, no por sí mismo ni al acaso, sino por mandato de Dios (obra de distinción, en los tres primeros días; obra de ornamentación, en los otros tres). *Gén.* 1, 2, describe el estado de la tierra (soledad y caos, rodeada de tinieblas y de las aguas del abismo) recién creada, antes de que hubiera comenzado la acción ordenadora de Dios. Esta se halla dispuesta en seis días: disposición artística que consta de dos ciclos simétricos, para decir que todo lo creado en absoluto, la materia y la vida, todo proviene de Dios.

Primer ciclo, días 1-3, crea y separa: 1.ª) la luz de las tinieblas; 2.ª) el cielo del orbe terráqueo; 3.ª) el mar de la tierra firme.

El segundo ciclo, días 4-6, es de ornamentación y complemento: 4.ª) el cielo de los astros; 5.ª) la atmósfera de aves, el mar de peces; 6.ª) la tierra de animales y el hombre, corona de todo lo creado (A. Vaccari).

Justamente como lo presenta el esquema siguiente:

Días	Obras	1.º ciclo (de distinción)
1	1.ª	Separación entre la luz y las tinieblas (<i>Gén.</i> 1, 3-5).
2	2.ª	Creación del firmamento y separación de las aguas bajo el firmamento y sobre el firmamento (vv. 6-8).
3	3.ª	Separación entre el mar y la tierra firme (vv. 9-11).
	4.ª	Producción de las plantas (vv. 11-13).

Días	Obras	2.º ciclo (de ornamentación)
4	5.*	Creación del sol, de la luna, de las estrellas, luminare del día y de la noche (vv. 14-19).
5	6.*	Creación de los peces y de las aves bajo el firmamento del cielo (vv. 20-23).
6	7.*	Creación de los animales terrestres (vv. 25-29).
	8.*	Creación del hombre (vv. 26-28); las plantas serán el alimento del hombre y de los animales (vv. 29-31).

Es evidente el paralelismo y la correspondencia entre los ciclos 1.º y 2.º; al primer día corresponde el cuarto; al segundo, el quinto; al tercero, el sexto, con dos obras en cada uno. Primero son creadas las regiones de la luz, del firmamento y de las aguas, de la tierra firme; luego siguen, por el mismo orden, las lumbreras, los peces, las aves, los animales terrestres y finalmente el hombre.

También se ve claro que el autor sagrado habla aquí del universo según las ideas y la mentalidad del tiempo. Así, basándose en la ilusión óptica, concibe el firmamento como una bóveda sólida que se apoya en la tierra. Sobre esa bóveda están las aguas (que por eso son llamadas *superiores*), como en un inmenso depósito, y llegado el momento de las grandes lluvias caen sobre la tierra a través de unos canales: «se abrieron las cataratas del cielo» (el diluvio). *Gén.* 7, 11; 8, 2; *Sal.* 149 [148], 4, etc. Asimismo la luz (v. 3) es distinta de los luminare (vv. 4-18); antes de aparecer el sol, o después de atardecer, hay luz sobre la tierra. Según eso, los semitas concebían la luz de la tierra como algo independiente del sol. Las plantas aparecen al tercer día, antes de la creación del sol.

Todo esto es muy natural. Moisés no podía saber, por ejemplo, que el sol está firme, pues todos lo veían moverse desde la aurora hasta el crepúsculo; no podía conocer las épocas geológicas, etc. Se habría necesitado una *revelación* de Dios. Pero Dios, que inspira al escritor sagrado para comunicar a sus contemporáneos sus designios, el plan de salvación espiritual de la humanidad y las verdades inmutables que necesitamos para participar en tal salvación, no revela noticias indiferentes, sólo aptas para satisfacer la curiosidad. Ade-

más, en nuestro caso, la revelación de la constitución física del universo y de sus partes habría sido inútil y perjudicial. Inútil, porque tal conocimiento no tiene relación alguna con las importantísimas verdades que Dios intentaba comunicar; perjudicial, porque muchos la habrían juzgado descabellada y falsa, con lo que caería por tierra el plan intentado por Dios y por Moisés. Sólo una lastimosa confusión entre *inspiración* (v.) y la revelación ha podido ser causa de que en torno al hexamerón se haya hablado de oposición entre la ciencia y la fe, y de que se haya recurrido a interpretaciones conciliadoras e insostenibles, interpretaciones no literales e infundadas. La exégesis católica hoy está de acuerdo en que se trata de una narración histórica que ha de entenderse en sentido literal, pero distinguiendo bien entre el *hecho* inculcado por Moisés y el *modo* o ropaje literario de que se sirve para proponerlo. El hecho propuesto con suma claridad es la *creación* (v.) del universo, de todo cuanto existe, de todo ser viviente, por un Dios eterno único, perfectamente distinto de lo creado, ser espiritual, omnipotente.

Los astros, etc., adorados entonces como divinidades, no son sino efectos del sumo creador, cuyas órdenes obedecen realizando exactamente las funciones que Él les ha señalado.

Dios ha creado al hombre a su imagen perfectísima, y lo ha nombrado rey de todo lo creado. En una palabra, la bondad de la creación responde plenamente a los designios divinos.

Moisés comunica esas verdades hablando forzadamente del mundo según la mentalidad de aquellos tiempos y distribuyendo artísticamente la obra creadora entre seis días (de 24 horas, de amanecer a amanecer, según precisa el texto, regulados por la salida y la puesta del sol), con el intento de inculcar la observancia del descanso festivo después de la semana de trabajo (*Éx.* 20, 11; 31, 17).

Tenemos, pues, una forma a la vez artística, nemotécnica y práctica. Todo esto pertenece al *modo* de la creación, descrita según la mentalidad y los conocimientos del tiempo. No tiene importancia alguna el que semejante *modo* no responda a todo cuanto la ciencia ha logrado establecer — y muy tarde por cierto — acerca de la formación del universo, y en particular sobre las épocas (azoica, primaria, secundaria, terciaria, cuaternaria, con simultánea y progresiva aparición de plantas y animales), y los millones de años transcurridos antes de que apareciera el hombre. No es más que un ropaje literario: no era de incumbencia de Moisés

a mano a lo largo de los siglos. Es cierto que de unos decenios a esta parte ha habido muchos que han abusado de esta crítica aplicándola arbitrariamente... Pero apenas hace falta advertir que hoy ese arte ha alcanzado tal firmeza y seguridad de normas, que con facilidad se puede descubrir su abuso, y con los progresos conseguidos se ha convertido en un precioso instrumento apto para propagar la palabra divina con mayor exactitud y pureza» (*Divino afflante Spiritu*, en *AAS*, 35 [1943] 307 s.).

Ha de observarse que, por más que tienda al mismo fin, es diferente la fisonomía de la crítica textual según se aplique al Antiguo Testamento o al Nuevo. Los manuscritos del A. T. no son numerosos, son todos bastante recientes (siglos VIII-IX, exceptuados el papiro de Nash y los manuscritos del Mar Muerto), y, cuando más, reproducen un mismo arquetipo, por lo que las variantes son pocas y de poca monta. Un texto hebreo antemasorético, notablemente divergente en algunos pasajes, está representado a su vez en la versión griega de los LXX y en la Peshita siríaca, que por eso tienen tanta importancia para la crítica textual del A. T. Por lo demás, sabemos que los hebreos se preocuparon por mucho tiempo de fijar el

ACTOS DE LOS APÓSTOLES

parte, las epístolas de San Pablo dan a los Actos un admirable testimonio de verdad y exactitud, ya que ellas no figuran entre las fuentes empleadas por Lucas, como unánimemente se reconoce. «Es admirable la frecuencia de hechos comunes y la armonía general que se comprueba entre las epístolas paulinas y los Actos. En tal esa armonía, que sin violencia ni esfuerzo alguno pueden las epístolas de San Pablo, escritas en tiempos y en lugares tan diversos, ser encuadradas en el marco histórico bosquejado por el autor de los Actos» (A. Sabatier).

En cuanto a los discursos mismos contenidos en los Actos, debe tenerse en cuenta que se trata de datos tomados por Lucas, y es natural que haya dejado en ellos la impronta personal de su estilo; y como cierto número de ellos ha sido traducido del arameo, no hay motivo para negar su autenticidad sustancial. Un doctor alemán, Nösgen, ha parangonado cuidadosamente el lenguaje que San Lucas atribuye a San Pedro y a San Pablo en los Actos con las epístolas de los mismos apóstoles y ha puesto en evidencia la semejanza entre las expresiones y sus características, lo cual constituye una honrosa recomendación de la probidad histórica.

2; *Sal.* 107, 8; *Prov.* 27, 7) y el conocimiento intelectualreligioso (*Sal.* 139, 14; *Di.* 30, 10; *Prov.* 24, 14, etc.).

Apoyándose en la distinción entre *rûah* y *népheš* se ha querido ver en el Antiguo Testamento una concepción tricotoma del hombre, como en el sistema platónico (*σώμα, ψυχή, νοῦς*). Pero tal concepción es inaceptable, pues estos dos términos se confunden en cuanto se aplican a los fenómenos síquicos, y uno y otro designan el principio vital y las inherentes actividades fisicosíquicas, aunque desde diferentes puntos de vista, ya que *rûah* es el principio vital, que procede dinámicamente de Dios y es la sede de los impulsos activos, mientras que *népheš* es el principio vital considerado estática e intrínsecamente hasta la individuación, y es sede de las pasiones y de los movimientos de lo concupiscible. Por otra parte, el Nuevo Testamento enseña que las partes constitutivas del hombre sólo son dos: el elemento material (*bāšār*) y el superior (*rûah*, o *népheš*, o *nešāmāh*, *Gén.* 2, 7; 6, 3; 7, 22; *Lev.* 17, 11; *Sal.* 104, 29 s.; *Job* 27, 3; 33, 3 s.; *Ez.* 37, 8). La superioridad del hombre sobre los animales se basa en la semejanza del hombre con Dios (*Gén.* 1, 26; 5, 1 ss.; 9, 6; *Sal.* 8, 6 s.; *Ecl.* 17, 3; *Sab.* 2, 23), y como tal semejanza se funda en la inteligencia y en la voluntad, dedúcese que la superioridad humana se debe al alma espiritual, esencialmente superior al alma de los brutos.

5. En el último período del Antiguo Testamento aparece una nueva terminología con la que al espíritu vivificador de Dios se le llama *πνεῦμα* (*rûah*) y al principio superior e interno del hombre *ψυχή* (*népheš*): *II Mac.* 6, 30; 7, 37; 14, 38; *Sab.* 4, 14; 7, 27; 8, 19 ss.; 9, 15; 10, 16).

6. La sangre humana, lo mismo que la animal, es sagrada por ser la sede de la vida (*Lev.* 17, 11-14; *Di.* 12, 23) e incluso la vida misma (*Lev.* 17, 14; *Di.* 12, 23). Cualquiera que sea la función fisiológica de la sangre, la experiencia enseña que el hombre vive durante todo el tiempo en que la sangre palpita, y muere cuando la sangre sale del cuerpo. Siendo Dios el dueño de la vida, son cosas prohibidas la función de la sangre y el homicidio (*Gén.* 9, 4 ss.; *Lev.* 3, 17; 7, 26 s.; 17, 10-14; 19, 26).

7. Los órganos de la actividad psicológica son característicos: el corazón (*lēb, lēbāb*) es el órgano de la actividad intelectual, como para nosotros el cerebro, que nunca está mencionado en la Biblia (*Di.* 29, 4; *Is.* 6, 10; *I Re.* 3, 9, etc.). Son frecuentes las expresiones: «dar

y poner el corazón» = prestar atención; «saltar al corazón» = venir a la mente; «decir en su corazón» = hablar consigo mismo, pensar. Refiérense con menos frecuencia al corazón los afectos y los actos volitivos (inclinación del ánimo: *Gén.* 8, 21; *Ex.* 35, 22; amor: *Jue.* 16, 15; odio: *Lev.* 19, 17; propósito de la voluntad: *Ex.* 7 passim; *Jue.* 5, 16 ss.; decisión: *II Re.* 10, 30; *Is.* 63, 4; el gozo y la tristeza: *I Re.* 8, 66; *Ecl.* 9, 7; hablar al corazón, consolar: *Gén.* 34, 3; *Jue.* 18, 20; *Is.* 40, 2). Los riñones (*kelayôth*), raras veces solos, denotan el centro de los sentimientos internos (*Job* 19, 27) o de los pensamientos (*Sal.* 16, 7; *Jer.* 12, 2): a menudo, juntamente con el corazón (*Sal.* 7, 10; 26, 2; 73, 21; *Prov.* 23, 15), constituyen los centros de los fenómenos afectivos sensibles (riñones) e intelectuales (corazón).

Los afectos más tiernos de benevolencia y de misericordia tienen como centro las «visceras» (*rahāmim*: *Gén.* 43, 30; *II Re.* 24, 14; *Am.* 1, 11; *Os.* 2, 21; *mē'im*; *Is.* 16, 11; *Sal.* 40, 9; *Job* 30, 27), o, con expresión más genérica, el «interior» (*qereb*: *Gén.* 49, 6; *Sal.* 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9).

II. En el Nuevo Testamento. El concepto del hombre es el mismo que el del Antiguo Testamento, y el lenguaje psicológico el que está en uso en la versión de los Setenta.

1. Lo mismo que *bāšār*, «σάρξ» («carne») indica la parte carnosa del cuerpo (*Lc.* 24, 39; *Apoc.* 17, 16; 19, 18.21, etc.); por sinécdoque el cuerpo animado todo entero (*Col.* 2, 5; *Gál.* 2, 20; *Fil.* 1, 24; *Rom.* 8, 3), la descendencia natural (*Rom.* 1, 3; 4, 1) o también la naturaleza humana, el hombre (*Ju.* 1, 14; *Lc.* 3, 6, etc.), frecuentemente con la idea accesoria de debilidad física (*I Cor.* 15, 50; *Gál.* 1, 16; *Ef.* 6, 12, etc.). Una acepción característica, frecuente sobre todo en San Pablo, es la de naturaleza humana moralmente débil, sede de la concupiscencia, y, como tal, opuesta al espíritu (*Rom.* 7-8; *Gál.* 5; *II Cor.* 10, 2; *Ef.* 2, 3; *Mt.* 26, 41; *Mc.* 14, 38; *Ju.* 1, 13; *II Pe.* 2, 10.18).

2. Lo mismo que la *népheš*, «ψυχή» (alma), aunque contrapuesta al cuerpo material (*Mt.* 10, 28; 26, 38), hállese en íntima relación con el cuerpo y con la carne, como principio de la vida sensible (*Lc.* 12, 19-23; *Apoc.* 18, 14). Por lo mismo muchas veces se significa con ella la vida misma, a veces la persona viviente (*Mc.* 3, 4; *Rom.* 2, 9, etc.), y puede sustituir al pronombre reflexivo (*Mt.* 10, 39; cf. *Lc.* 9, 24 s., etc.). y, en fin, no es raro el que se le atribuyan afectos y deseos incluso racionales

(Mt. 26, 38; Mc. 14, 34; Jn. 12, 27; Lc. 1, 46).

3. Además de ψυχή, el Nuevo Testamento emplea la voz πνεῦμα («espíritu»), como el Antiguo Testamento empleaba רוּחַ juntamente con נֶפֶשׁ, pero al «espíritu» solamente le atribuye actividades propiamente espirituales (Mc. 2, 8; Lc. 10, 21; II Cor. 1, 11, etc.). El «espíritu» es considerado como principio más bien que como sujeto, salvo raras excepciones justificadas por el contexto (Lc. 1, 47; Act. 17, 16; I Cor. 14, 14). Así el IV Evangelio afirma que el alma de Cristo está turbada (Jn. 12, 47), pero que El se turba en su espíritu (13, 21). Lejos de reemplazar al «alma», el «espíritu» es nombrado juntamente con ella, apareciendo los dos como dos aspectos de la misma sustancia (I Tes. 5, 23; Hebr. 4, 12). En consecuencia, la concepción tricotoma erróneamente afirmada por los gnósticos, y posteriormente por Apolinar, fundándose en estos textos, es desconocida en el Nuevo Testamento.

4. Con el término πνεῦμα, además de la actividad intelectual, San Pablo expresa con preferencia el alma humana en cuanto vive la vida sobrenatural producida por el Espíritu Santo (I Cor. 14-16; Gál. 6, 18; Fil. 4, 23, etcétera) y la persona misma del Espíritu Santo en el contexto trinitario. Mas el alma humana en cuanto vive según los principios naturales es significada por San Pablo preferentemente con el término que era corriente en su tiempo: νοῦς, unido a πνεῦμα (Ef. 4, 23) o contrapuesto a él (I Cor. 14, 14-23), o también sólo para indicar la inteligencia del pagano (Rom. 1, 28; Ef. 4, 17, etc.), o la del hombre pecador que lucha contra la carne pero que no ha sido aún renovado por el divino Espíritu (Rom. 7, 23 ss.).

5. Los órganos de la actividad psicológica son los mismos que en el Antiguo Testamento: el corazón (καρδία) en particular es el centro de la vida sensitiva, intelectivo-volitiva y moral. Las vísceras (σπλάγχνα) son el centro de los tiernos sentimientos de afecto y de misericordia (Lc. 1, 78; Fil. 1, 8; 2, 1; Filem. 12). [A. R.]

BIBL. — J. SCHWAB, *Der Begriff der Nefes in den hl. Schriften des A. T.*, Múnaco 1924; F. RUSCHE, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn 1930, pp. 308-58; F. SALVONI, *Il sangue nella letteratura biblica, in Medicina e Morale*, 1946, pp. 311-318; BAUMGÄRTEL-BEHM, καρδία en ThWNT, III, pp. 609-16; BEHM, νοῦς, *Ibid.*, IV, pp. 950-58; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; F. PRAT, *La teología de S. PAULO*, II, trad. esp., México 1947, pp. 391-405; H. MEHL, KOEHNIG, *L'homme selon l'Apôtre Paul*, Neuchâtel 1951; G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (Cahiers Théologiques, 32), Neuchâtel 1953; cf. *Rivista Biblica*, 4 (1956), 34-42.

HOREB. — v. SINAÍ.

HOSANNA. — Simple aclamación triunfal que significa: gloria, alabanza (cf. Lc. 19, 38), que repitió calurosamente la turba en la solemne entrada de Jesús en Jerusalén. «La multitud que le precedía y la que le seguía gritaba diciendo: Hosanna en las alturas» (Mt. 21, 9; Mc. 11, 9; Jn. 12, 13). Expresión de intensa alegría, equivalente a la aclamación de: ¡Viva el Mesías! (= Hijo de David; Jn. 12, 13, «rey de Israel»; el que viene en el nombre del Señor: Sal. 118, 26), a él gloria en el cielo y en la tierra (cf. Lc. 19, 38).

La exclamación hebrea y aramea hōšā'anna es una apócope de la forma regular hōšā'annah, única que se encuentra en el Antiguo Testamento, Sal. 118, 26, y significa etimológicamente «ay salva», «ay sávanos». Este salmo, último del pequeño *Allel* (v.) recitábase en la Pascua (al inmolar y consumir el cordero) y durante todos los días de las fiestas de los *Tabernáculos* (v.), y al último día de esta fiesta lo llamaban incluso «el día del gran Hosanna», por razón de las aclamaciones que resonaban durante la procesión repetida hasta siete veces. Llamaban asimismo Hosanna al manojito de ramas de mirto o de sauce que cada israelita llevaba en la mano y agitaba en esa circunstancia. Así es como ese término pasó de la liturgia al uso de la vida pública, y que en el lenguaje del pueblo equivalía a un grito de gran regocijo, sin conservar ya nada de su significado etimológico, algo así como el *alleluia* (= alabado a Yavé) pasó de la liturgia a nuestras lenguas. [F. S.]

BIBL. — D. BUZY, *S. Matthieu*, L. Pirot, S. Marc (La Ste Bible, ed. L. Pirot - A. Clamer, 9), París 1946, pp. 272, 535 s.

HUMILDAD. — (Hebr. 'anāwāh, 'onī; gr. ταπεινότης). Es ante todo un estado objetivo del hombre, proveniente de pobres condiciones sociales, esclavitud, enfermedades, desgracias (Gén. 29, 32; Dt. 26, 7; Jdt. 6, 15; Lc. 1, 48; II Cor. 10, 1, etc.). Si no va unido a un desorden moral, semejante estado es un título de gloria ante Dios (Jdt. 8, 17), aunque no sea así ante los hombres (Ecl. 13, 25, 27), pues determina la consolación (II Cor. 7, 6) y la glorificación por parte de Dios (Jdt. 8, 17; Ecl. 11, 13; 20, 11; Lc. 1, 52; Sant. 4, 10; I Pe. 5, 6, etc.).

Como disposición de ánimo, es un defecto en la mentalidad de los paganos, pero para los hebreos, y sobre todo para los cristianos, es una virtud moral, de la que Cristo, «humilde de corazón» (Mt. 11, 29), fué modelo perfecto. La humildad, tan grata a Dios (Ecl. 3, 21) y

tan recomendada a los cristianos (I *Pe.* 3, 8), consiste en reconocer la propia nada frente a la transcendencia divina (*Sal.* 39, 6), en aceptar las humillaciones a ejemplo de Cristo (*Flp.* 2, 8), en rebajarse ante el prójimo (I *Pe.* 5, 5), dispuestos a servirle (*Mt.* 20, 25; *Lc.* 22, 25). La humildad es principio de sabiduría porque conserva al hombre en el equilibrio (*Prov.* 11, 2); es la condición para que la oración sea efi-

caz (*Jdt.* 9, 16; *Sal.* 102, 18; *Eclo.* 25, 21), para que lo sea la gracia (*Sant.* 4, 6; I *Pe.* 5, 5), para alcanzar la salvación (*Mt.* 18, 4; 23, 12); es, en fin, preludio de la gloria (*Prov.* 15, 33; 29, 33). [A. R.]

BIBL. — R. NORTH, «*Umilis corde*» in luce *Psalmorum*, en VD. 28 (1950), 153-61.

HURRITAS. — v. *Jorreos*.

IDOLOTTITOS. — Literalmente, del griego = «sacrificado al ídolo»; es la parte de la ofrenda, en general, o de la parte del animal inmolado en sacrificio a la divinidad, que por derecho pertenecía a los sacerdotes, los cuales, después de haber tomado cuanto necesitaban, hacían vender lo restante en las carnicerías públicas (I Cor. 10, 25).

Según la mentalidad de aquellos tiempos, el comer de tales carnes equivalía a participar del sacrificio, participar del culto, entrar en comunión con la divinidad (v. *Eucaristía*).

¿Era lícito a un cristiano, invitado a un banquete, comer de dichas carnes notoriamente idolátricas? En general, ¿qué comportamiento debería observarse en tales mesas?

El concilio de Jerusalén acogió la sugerencia de Santiago el Menor: que en las comunidades mixtas, los convertidos del paganismo se abstuvieran de comerlas para no herir el sentimiento de los judiocristianos (Act. 15, 28 s.).

Para los fieles de Corinto (I Cor. 8, 1-13; 10, 14-23), San Pablo no da una prohibición general; en realidad para el que conoce la nada de los ídolos el idolotito no tiene nada de especial. Trátase, diría yo, de materia indiferente. Por tanto el cristiano que tiene bien formada la conciencia se regula libremente; pero debe tener siempre presente el principio de oro de la caridad fraterna para evitar el acarrear un daño a algún hermano de conciencia todavía flaca, que sería inducido por su ejemplo a comer de aquella carne, aun manteniendo la antigua mentalidad, y por lo mismo contra conciencia.

Por tanto, el fiel regulará su conducta con arreglo a ese principio, teniendo siempre en cuenta la ardiente expresión del Apóstol: «Si inquieta la conciencia de un hermano, no comeré jamás esa carne». [N. C.]

BIBL. — BÜCHSEL, en *ThWNT*, II, p. 375 s.; E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, 2.^a ed., Paris 1935, pp. 195-215, 236-45.

IDUMEA. — v. *Edom*.

IGLESIA. — En el Antiguo Testamento el griego *ἐκκλησία* (traducción, juntamente con *συναγωγή*, del hebreo *qahal*) significa reunión de pueblo (p. ej., Dt. 9, 10; 18, 16), a veces por motivos civiles (*Eclo.* 26, 5; *Jue.* 20, 2; reúnese al pueblo para la guerra), pero de ordinario con fines religiosos (Dt. 9, 10; 18, 16, etcétera; muchas veces en los *Salmos*); así al día en que se convocó al pueblo en las faldas del Sinaí (Dt. 4, 9-13; 5, 19, etc.) se le llama *iðm haqqahal*: *ἡμέρα τῆς ἐκκλησίας* (trad. griega); «Iglesia (= reunión) de Israel» a la congregación del pueblo para la dedicación del templo (I Re. 8, 14, 22) y para la fiesta de los tabernáculos en tiempo de Esdras y Nehemías (*Neh.* 8, 17). «Sinagoga», tiene un significado más genérico y profano.

El término *Iglesia* sólo se emplea tres veces en los *Evangelios* (Mt. 16, 18; 18, 17 bis); 23 veces en los *Actos*; 64 veces en las *Epístolas* de San Pablo; una vez en *Sant.*; tres en la *III Jn.* y 20 en el *Apocalipsis*. Tiene el significado de «reunión de pueblo» o «pueblo reunido» (Act. 19, 32, 39, 40); siempre para el culto de Dios; *Iglesia* son los mismos congregados (*Rom.* 16, 23; I Cor. 14, 23; cf. I Cor. 7, 7; 17; 14, 33, 34, 35). Más frecuentemente significa «sociedades locales» (p. ej., en Act. 5, 11; 8, 1, 3; 11, 26; 12, 1...), a menudo con la indicación del lugar donde residía la *Iglesia* (la *Iglesia* de Cencres: *Rom.* 16, 1; cf. I Cor. 1, 2; I Tes. 1, 1...).

Idéntico sentido tiene el plural *iglesias* (*Rom.* 5, 31; 16, 4, 5, 16...). A veces es tan pequeña la comunidad, que sólo comprende una familia: *Iglesia doméstica* (*Rom.* 16, 5; I Cor. 16, 29; Col. 4, 15...). Pero al mismo tiempo se habla de *Iglesia* que se extiende por toda Judea, Galilea y Samaria (Act. 9, 31; cf. 8, 1; 13, 1; *Rom.* 16, 1; I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 1); es la única *Iglesia* universal que comprende todos los fieles y se manifiesta en las diferentes comunidades o *Iglesias* particulares (p. ej., *Rom.* 16, 1; I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 1). La universalidad

de la Iglesia se confirma con el hecho de que tanto las iglesias judíocristianas (p. ej., en Jerusalén), como las étnicocristianas (en Antioquía) eran llamadas Iglesias con idéntico derecho. Hállase a veces la especificación de *iglesia de Dios*: τοῦ Θεοῦ (*Act.* 20, 28; *I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 1, 1; cf. qahal Yavé: ἐκκλησία τοῦ Κυρίου).

La Iglesia es la realización del «reino de Dios» (= «reino de los cielos»: *Mt.*) predicho por los profetas, término final de toda la antigua economía (v. *Alianza*).

La Iglesia es el mismo «reino de Dios». Así pues, tanto el término como el significado se interpretan con la luz del Nuevo Testamento: la Iglesia del N. T. es el pueblo elegido, heredero y perfeccionador de la Iglesia o reino de Dios del A. T. Esto se confirma con las cualidades que se atribuyeron antes al pueblo del A. T. (cf. *Ex.* 19, 5, 6) y se han traspasado a los cristianos: *raza elegida; sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido* (*I Pe.* 2, 9). Estos son, la circuncisión (*Flp.* 3, 3), el Israel de Dios (*Gál.* 6, 16), la descendencia de Abraham y sus herederos (*Gál.* 3, 29), las doce tribus (*Sant.* 1, 1). Así se dice de ellos que son los *llamados, elegidos, santos, amados* (*Rom.* 1, 6, 7; *I Cor.* 1, 2), como el pueblo del A. T. (*Ex.* 19, 5; *Dt.* 7, 8, 9). Para San Pablo la Iglesia es también el *cuerpo de Cristo* (cf. *Rom.* 12, 4-8; *I Cor.* 12, 31 y principalmente las epístolas de la cautividad, *Ef.*, *Col.*). Los cristianos son un solo cuerpo porque todos viven de la misma vida, recibida en el bautismo, alimentada con la Eucaristía (*I Cor.* 10, 7) y que es vínculo de unión, no sólo con Cristo (*Rom.* 6, 3) sino con todos los otros cristianos (*I Cor.* 12, 13); v. *Cuerpo místico*.

La relación entre Cristo y los fieles, principio de unión y de gracia, se presenta con la imagen de *Cristo cabeza del cuerpo de la Iglesia* (*Ef.* 1, 22; 2, 16; 4, 15, 16; 5, 23, 30; *Col.* 1, 18, 24; 3, 15). Cristo, cabeza, tiene la primacía absoluta (*Col.* 1, 18; *Ef.* 1, 22); a él está sometida la Iglesia (*Ef.* 5, 24); Él es el principio de unión (*Ef.* 4, 16) y de vida del cuerpo (*Col.* 2, 19); éste debe tender hacia él (*Ef.* 4, 15). Con el sacrificio de la Cruz, Cristo obró esta unión, suprimió la ley, rompió la pared de división entre judíos y gentiles (*Ef.* 2, 14-16) influyó saludablemente en los fieles (*Ef.* 4, 15, 16; *Col.* 1, 20; 3, 15) y redimió a la Iglesia (*Ef.* 5, 23). Y para que este cuerpo alcanzase la estatura perfecta, entre otros dones, como el bautismo y la fe, Cristo le dió su Espíritu (*Ef.* 2, 22; 4, 4) y les encomendó diferentes géneros de ministerios que los fieles deben desempeñar en la

medida que a cada uno de ellos le es otorgada (*Ef.* 4, 11-14) y en la caridad (*Ef.* 4, 3, 16). A su vez los fieles experimentan el efecto de estos influjos vitales en cuanto son miembros del cuerpo de Cristo (*Ef.* 4, 16) y están adheridos a la cabeza (*Col.* 2, 19).

A la Iglesia se la llama también *pleroma* (plenitud) de Cristo (*Ef.* 1, 23). En Cristo habita el *pleroma* de la divinidad, que tiende a la santificación de los otros; Cristo es la causa de la redención y de la salvación universal y quiere que todos se santifiquen (*Col.* 1, 18; cf. *Ef.* 4, 10). Por consiguiente la Iglesia es el *pleroma* de Cristo en cuanto en ella se ejercen todos los influjos salvadores de Cristo, obradores de la redención (cf. J. Huby, *Les Épitres de la captivité*, Paris 1935, pp. 167-71).

La Iglesia es asimismo *esposa* de Cristo (*Ef.* 5, 22-32; cf. *II Cor.* 11, 2), y Cristo se entregó a sí mismo por ella para santificarla.

Es *agricultura* de Dios, *construcción* de Dios (*I Cor.* 3, 9), templo santo en construcción (*Ef.* 2, 21; cf. *I Cor.* 3, 15). A través de estas imágenes se ve claro que la Iglesia no es algo estático sino dinámico, en cuanto es cultivada, edificada, santificada (cf. *Ef.* 4, 15, 16), y debe crecer como cuerpo que es.

Para que la Iglesia llegase al estado de perfección, Cristo le concedió muchos carismas (*Ef.* 4, 7-16; cf. *Rom.* 12, 3-8; *I Cor.* 12, 7-30) moderados por la jerarquía (*I Cor.* 12, 14), pues la Iglesia no es una sociedad carismática sino regida por la autoridad: los apóstoles (*Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15; *Luc.* 24, 47; *Jn.* 20, 21) a quienes legó su autoridad (*Lc.* 10, 16; *Mt.* 10, 40; 18, 18), y para cabeza de los cuales designó a Pedro y a sus sucesores, fundamento de la Iglesia y jefe universal (*Mt.* 16, 18-19), guía autorizada de las ovejas (*Jn.* 21, 16-18; cf. F. Spadafora, *I Pentecostali*, 2.ª ed., Rovigo 1950, pp. 50, 89). Del ejercicio de esta autoridad concedida a Pedro tenemos varios indicios ya desde los tiempos apostólicos (*Act.* 1, 15; 2, 14, 17...). Los apóstoles conservaban plenos poderes sobre las iglesias por ellos fundadas (*I Cor.* 11, 16, 34), aun cuando en ellas había ya superiores locales (*I Tes.* 5, 12; *Rom.* 12, 5; *Act.* 14, 23; 20, 17; obispos y diáconos: *Flp.* 1, 1).

Hacia el fin de su vida San Pablo expone las reglas que deben seguirse para el nombramiento de los sucesores, indicando las cualidades de que debían estar revestidos (*I-II Tim.*; *Tit.*; cf. U. Holzmeister, en *Biblica*, 12 [1941], 41-69).

Finalmente, la Iglesia es la sociedad de quienes han creído en Cristo mediante la predica-

ción de los Apóstoles (*Rom.* 10, 9, 10). Todos pueden tomar parte en ella (*Rom.* 10, 11, 12). Entrase con el bautismo (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 16; *Act.* 2, 28...). La Eucaristía es un rito de unión (*I Cor.* 10, 17), y la caridad es la ley fundamental (*Jn.* 13, 35). El fiel tiene el deber de observar todos los preceptos de Cristo (*Mt.* 28, 20; cf. *Rom.* 13, 9), y en caso contrario la autoridad tiene facultad para alejarlo de la comunidad (*Mt.* 18, 17), sea por errores acerca de la fe (*I Tim.* 1, 20), sea por malas costumbres (*I Cor.* 5, 3-6; *I Tes.* 3, 6, 14). Mas la potestad no ha sido dada para dominar sino para servir (cf. *Lc.* 22, 25-27; *Filem.* 8, 9; *I Cor.* 4, 14, 15; *I Pe.* 5, 3) y para edificar el cuerpo de Cristo (*Ef.* 4, 12). [B. N. W.]

BIBL. — A. MÉDESIELLE, en *DBS*, II, col. 487-691; K. L. SCHMIDT, en *ThWNT*, III, 502-39; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant s. Paul*, 2.^a ed., París 1948; F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo 1942; C. SPICO, *Les É. pastorales*, París 1947, pp. 84-97, 234-40; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testament*, I, Bonn 1950, pp. 69-80; * J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Fundación pieromática de la Iglesia según San Pablo* (XIII Sem. Bíblica Española, Madrid 1953); *Id.*, *La unidad de la I. en el N. T.*, en *EstB.* IX (1945), 2.

INERRANCIA BÍBLICA. — v. *Inspiración*.

INFANCIA (Evangelio de la). — Reciben este título los dos primeros capítulos de *Mt.* y *Lc.* referentes al nacimiento y episodios varios de la infancia del Redentor.

Conforme a la finalidad del primer Evangelio, que es el demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías vaticinado en el Antiguo Testamento, San Mateo comienza (1, 1-17) fijando en la genealogía la procedencia davidica de Jesús (= hijo de David = Mesías: cf. *Mt.* 21, 9). Luego con la afirmación del nacimiento virginal, mediante el testimonio del propio esposo, San José, demuestra haberse realizado en tal acontecimiento la precisa y valiosa profecía mesiánica de *Is.* 7, 14 (1, 18-25). Asimismo la visita de los Magos (2, 1-12) ofrece ocasión para reconocer la otra profecía de *Mt.* 5, 2 acerca del nacimiento del Mesías en Belén. La matanza de los inocentes, la huida a Egipto, la elección de Nazaret para domicilio de la sagrada Familia a su regreso, dan motivo a San Mateo para aplicar típicamente al Mesías lo que decía Oseas (11, 1) al pueblo elegido, y lo que escribía poéticamente Jeremías sobre el llanto de las madres por la deportación de sus hijos, poniendo en claro la analogía de las situaciones históricas, y en fin, para aplicar a Jesús «nazareno» (raíz: néser, «retoño») la profecía de *Is.* 11, 1; 53, 2.

San Lucas, historiador exacto, que disponía

de una inestimable fuente de información, María Santísima (*Lc.* 2, 19, 51), describe «con orden» (1, 3) los acontecimientos, pasando por alto los que están contenidos en *Mt.*, los cuales al trazar una vida de Jesús han de insertarse en la narración de Lucas. De tal hecho puede deducirse que Lucas al componer su Evangelio no sólo tuvo delante a *Mc.* sino también a *Mt.*

Comienza por la aparición del ángel a Zacarías en el Templo y la anunciación del nacimiento del Precursor, San Juan Bautista (1, 5-24); luego sigue la Anunciación con el bellísimo coloquio del ángel con la Virgen, de subido valor teológico (1, 26-38); la visita de María a Santa Isabel, con el *Magnificat* y el testimonio de Isabel que llama a Nuestra Señora: *Madre de mi Señor* (en los LXX *κύριος* es la traducción de Yavé), es decir, de mi Dios (1, 39-56); nacimiento y circuncisión del Precursor con el *Benedictus* (1, 57-80). En este punto debe colocarse a *Mt.* 1, 18-24, es decir, al regreso de María de casa de Isabel.

Lucas sigue describiendo el nacimiento, el himno de los Ángeles, la adoración de los pastores, la circuncisión de Jesús y, 40 días después, su presentación en el Templo con el reconocimiento del Mesías por parte de dos videntes inspirados: Simeón y Ana (2, 1-38).

La sagrada Familia vuelve de Jerusalén a Belén, adonde llegan los Magos unos meses más tarde, como se lee en *Mt.* 2, que añade la huida a Egipto y el regreso, más el hecho de haberse domiciliado en Nazaret (*Lc.* 2, 39 = *Mt.* 2, 22 s.).

Son, en fin, propios de Lucas (2, 40-52) la referencia al crecimiento del divino Niño, el episodio de su pérdida y hallazgo en el Templo con ocasión de la peregrinación de una de las tres grandes fiestas anuales, y el pincelazo final sobre la vida oculta de Jesús en la santa casa de Nazaret. La importancia teológica de estos capítulos corre parejas con la exquisita fineza y cálida poesía que constituyen el sabroso alimento de los místicos y de todas las almas piadosas.

Los racionalistas de otro tiempo se ensañaron contra su historicidad. Naturalmente: para ellos lo sobrenatural es una fantasía; la concepción virginal y los otros milagros son imposibles. Pero tal postura sólo puede atribuirse a un prejuicio, pues en realidad no se ha alegado ningún argumento de crítica histórica capaz de desvirtuar esta fuente purísima y genuina que es el Evangelio de la infancia. V. *Magos*, *Genealogía*, *Quirino*, *Magnificat*, *Benedictus*.

La crítica literaria confirma de lleno la autenticidad de estos capítulos que, como hemos

visto, se insertan perfectamente en los respectivos Evangelios con las características propias de cada uno; y no sólo no existe oposición y contraste entre *Mc.* y *Lc.* sino que al contrario se prestan mutuamente un armonioso complemento. Basta, finalmente, cotejar las fuentes canónicas con los numerosos evangelios apócrifos (llenos de fantasía, groseros, milagrosos) que se ocuparon de la infancia del Redentor (cf. M. Lepin, *Evangelies canoniques et Evangelies apocryphes*, 2.^a ed., París 1902) para ponerse en el puesto medio acerca del origen divino del Evangelio de la infancia. [F. S.]

BIBL. — H. SIMON - J. PRADO, *Nov. Test.*, I, 6.^a ed., Torino 1944, pp. 265-354; H. MICHEL, en *DThC*, VIII, col. 1346-70; L. FONK, en *VD*, 7 (1927), 289-95. Con rica bibliografía.

INFIERNO. — En el Nuevo Testamento, *ᾗδης* («invisible», Platón, *Cratilo*, 403 a, *Fedón*). Diferente etimología en *Cratilo* 404 b; *infernus* es el lugar de castigo de los malos después de su muerte.

Ya el Precursor hace referencia al castigo: «Todo árbol que no da buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (*Lc.* 3, 9; cf. *Mt.* 3, 10; *Jn.* 15, 6), y añade que el Mesías quemará la paja en un fuego inextinguible (*Lc.* 3, 17; *Mt.* 3, 12). La imagen del fuego como pena de los condenados la toma también Jesucristo al decir: «Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos, y los arrojarán al fuego» (*Mt.* 13, 47-50; *Ap.* 1, 15; 9, 2. Lago de fuego en *Ap.* 19, 20; 20, 9. 10. 15; 21, 8). El fuego es eterno (*Mt.* 24, 41 s.) e inevitable (*Lc.* 16, 26). Es sinónimo y símbolo del infierno la *Gehenna* (v.), «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga» (*Mc.* 9, 46. 48).

Orígenes, Gregorio Niseno, Jerónimo, Ambrosio y Juan Damasceno explican simbólicamente esta expresión y consideran el fuego como imagen de las penas que atormentan a los malos; cf. Lagrange, comentario a *Mc.* 9, 43; A. Feuillet, en *RB*, 57 (1950), 189. En algunos textos, el infierno es sinónimo de *še'ol* (v.), o sea que indica la morada de los difuntos antes de la resurrección de Jesucristo (*Lc.* 16, 23; *Act.* 2, 27. 31 = *Sal.* 16, 10). Así Jesucristo tiene las llaves de la muerte y del infierno (*Ap.* 1, 18; cf. 20, 13; I *Cor.* 15, 55) en cuanto vencerá a la muerte y dará la bienaventuranza a los justos que están esperando en el *še'ol* (v. *Retribución*). [F. V.]

BIBL. — P. ANTOINE, en *DBI*, III, col. 1071-75; C. SPICO, *La Révélation de l'Enfer dans la Ste. Scripture*, París 1944, pp. 89-144; F. CUMONT, *Lux perpetua*, ibid. 1949, pp. 224 ss.; C. M. EDSMAN, *Ignis Divinus*, Lund 1949.

INMORTALIDAD DEL ALMA. — v. *Hom-bre*.

INOCENTES (Matanza de los). — La matanza de los niños de Belén, coetáneos de Jesús Niño (*Mt.* 2, 16 ss.) fué ejecutada por orden de Herodes el Grande, furioso por el escarnio de que había sido objeto por parte de los Magos que, siendo dóciles a la palabra del ángel, se habían opuesto al doloso plan represivo del Rey (*Mt.* 2, 1-12), siempre con temores de perder el trono. Fueron muertos todos los niños varones de dos años para abajo, porque, según los informes pedidos a los Magos en relación con la aparición de la estrella (*Mt.* 2, 7), se había llegado a la conclusión de que el Niño Jesús no tenía más de dos años.

No es posible determinar el número de los niños sacrificados. Queda descartado el número simbólico de 144.000 de *Ap.* 14, 1, que se refiere a las filas de ascetas cristianos. Basándose en estadísticas demográficas, muy oscilantes por desconocerse el número de habitantes de Belén y el índice de natalidad y de mortandad infantil en el tiempo de Jesucristo, U. Holzmeister propone el número de 65-80 varones, suponiendo en Belén unos 3.000 habitantes, un índice de natalidad de 40 por mil, y de mortandad el 1/3 ó 2/5 en dos años. Otros comentadores, que reducen a mil los habitantes, al 30 por mil la natalidad y a la mitad de los nacidos la mortandad, proponen cifras muy inferiores; pero son pocos los que limitan a 10-12 los sacrificados (A. Bisping, P. Schegg) o a 12-15 (P. Schanz, J. Knabenbauer), y muchos los que se inclinan por unos veinte (M. J. Lagrange, M. Sales, H. Simon - J. Prado, etc.). La matanza de los inocentes es presentada como cumplimiento de la palabra del profeta Jeremías (*Mt.* 2, 17-18; cf. *Jer.* 31, 15). El llanto de las mujeres de Belén, privadas de sus hijos, evoca a la memoria del evangelista el de Raquel, sepultada en Rama, junto a Belén, poéticamente descrita por el profeta Jeremías como llorando a los hebreos deportados a Babilonia. El evangelista hace una simple acomodación, sugerida por la analogía entre ambas situaciones. La matanza de los inocentes responde exactamente a lo que conocemos del carácter sombrío y cruel de Herodes, el asesino de su esposa, de sus hijos y de los de sus enemigos (Macrobio, *Saturnalia*, II, 4). [A. R.]

BIBL. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II, ed. 3.^a, Torino 1942, pp. 377-415; U. HOLZMEISTER, en *VD*, 15 (1945) 375-79; H. SIMON - G. DONADO, *Novum Testamentum*, I, 7.^a ed., Torino 1951, pp. 340 ss.

INSPIRACIÓN. — Este término expresa la cualidad de los libros catalogados en el *canon* (v.) del Antiguo y Nuevo Testamento: o sea su origen divino. El abstracto procede del adjetivo verbal *θεόπνευστος*, «inspirado por Dios», que emplea San Pablo (II *Tim.* 3, 16) aplicándolo precisamente a los libros del Antiguo Testamento. No hay verdad dogmática que, como ésta, esté tan universal y unánimemente afirmada por las fuentes bíblicas, por la tradición judía (para el A. T.) y cristiana.

En *Mac.* 12, 9, en Fl. Josefo, *Ant.*, al principio, en el Talmud (*Sabbath*, 16, 1) se habla explícitamente de «libros santos», «sagrados», de «escritura divina». Nuestro Señor y los Apóstoles hablan de «palabra de Dios» (= las prescripciones de la Ley: τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ *Mc.* 7, 13), «los dichos de Dios» (así llama San Pablo a todo el Antiguo Testamento: *Rom.* 3, 2: τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ); «las sagradas escrituras» (II *Tim.* 3, 15). Explícitamente Dios se declara autor de él: *Mt.* 22, 43 respecto del *Sal.* 110 (109); *Act.* 4, 25: «Oh Señor, tú que hiciste el cielo y que mediante el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: ¿Por qué braman las gentes...? etc.» *Sal.* 2; *Hebr.* 3, 7 «Por eso dice el Espíritu Santo...» = *Sal.* 95 (94), 18 ss., etc.

Repetidas veces se afirma su autoridad indiscutible y divina, sea directamente (*Lc.* 18, 31; 24, 44-47: «Es preciso que se cumpla todo lo que de mí se ha escrito — dice el Resucitado — en la Ley, en los profetas y en los Salmos»), sea en las argumentaciones (*Jn.* 10, 34 dice refiriéndose al *Sal.* 82 [81], 6: «La escritura no puede fallar»; *Rom.* 1, 16 refiriéndose a *Hab.* 2, 4; etc.).

La inspiración divina se afirma formalmente en II *Tim.* 3, 15 s. y en II *Pe.* 1, 20 s. San Pablo escribe así: «Por tu parte permanece fiel (contra las peligrosas novedades en la enseñanza de la doctrina) a lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste, porque desde la infancia conoces las Escrituras Sagradas, que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo. Pues toda la Escritura (en el conjunto y en cada una de sus partes = las Sagradas Escrituras del versículo precedente) es *θεόπνευστος*, «inspirada por Dios», y (por tanto) útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena».

San Pedro advierte a los fieles que su predicación está fundada sobre bases solidísimas, indiscutibles; su misma autoridad como *testigo ocular* de la divina majestad de Cristo, en la

Transfiguración (1, 12-18), y la autoridad, mayor aún (que la subjetiva) de las profecías mesiánicas, a las cuales debemos adherirnos como a luz que brilla en medio de la oscuridad de esta tierra, en tanto que no brille para cada uno el día de su encuentro con Jesús. Ante todo que tengan presente que «ninguna profecía de la escritura se deja a la interpretación de cada uno («se trata de interpretación privada» — G. Luzzi; o es fruto de interpretación privada» — De Ambroggi); porque ninguna profecía ha sido proferida en los tiempos pasados por humana voluntad, antes bien los hombres, llevados (movidos, completamente dominados, bajo un influjo, *φερόμενοι*; el mismo verbo se emplea en *Act.* 27, 15 refiriéndose a la nave que por no poder resistir al viento se deja llevar a merced del mismo) por el Espíritu Santo, hablaron de parte de Dios».

Estos dos textos se completan mutuamente: el primero afirma formalmente la inspiración de todos los libros del A. T.; el segundo es menos explícito en cuanto a referirse a todos los libros, pero tiene una alusión clara a la *naturaleza* misma de la inspiración. Uno y otro texto; al que hay que añadir otros, son un argumento histórico del pensamiento de los Apóstoles y de Jesucristo N. S. acerca de la inspiración. Para los libros del Nuevo Testamento no tenemos argumentos de tal alcance. En I *Tim.* 5, 18 s. San Pablo cita como escritura Sagrada a *Dt.* 25, 4 juntamente con una frase que hallamos en *Lc.* 10, 7; pero no puede afirmarse con certeza tal referencia al Evangelio escrito. En cambio II *Pe.* 3, 16 coloca las epístolas de San Pablo en el mismo plano de las «*otras escrituras*».

Es inútil transcribir testimonios de los Padres, pues desde los escritos de la misma edad apostólica afirman unánimemente la inspiración de toda la Sagrada Escritura; y no sólo eso, sino que dicen, además, que se trata de verdades de fe predicada de un modo clarísimo en la Iglesia (cf. Orígenes, *De principiis*, I, 4, 8).

En cuanto a la naturaleza de la inspiración, podemos clasificar las enseñanzas de ellos.

1.º Los primeros apologetas en particular, para describir la acción de Dios sobre el hagiógrafo, reproducen las expresiones e imágenes bíblicas (II *Tim.*; II *Pe.*; *Am.* 3, 8; *Jer.* 20, 9; v. *Profetismo*) con la terminología que emplearon Platón (*Tim.* 71 E-72 B; *Menon* 99 CD; *Ion.* 533 Dss.), Virgilio (*En.* VI, 45-51. 77-80), Lucano (*Farsalia* V, 161 ss.), etc., para el fenómeno estático: el profeta es instrumento, órgano de Dios (Atenágoras, *Leg.* 7, 9 s.; Teó-

filo, *Ad Autol.* 1, 14; 3, 23; *Cohort.* 8; *PG* 6, 904 ss.; 1045. 1156; 256).

Pero contra los montanistas, que admitían, de acuerdo con los citados autores paganos, la inconsciencia del autor inspirado, precisaban energicamente que el autor humano es absolutamente consciente y libre bajo la acción de Dios (cf. Miltiades en Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 17).

2.º Dios «dicta», «dice» los libros sagrados. San Ireneo: «Las Sagradas Escrituras son perfectas por haber sido dictadas por el Verbo de Dios y por el Espíritu Santo» (*Adv. haer.* II, 28, 2; cf. IV, 10, 1; San Jerónimo, *Ep.* 120, 10; San Agustín, en *Ps.* 62, 1, etc. *PL* 22, 997; 36, 748).

3.º Dios es «autor» (auctor en latín = escritor) o escritor de la Sagrada Escritura (Clemente Alexandrino, *Strom.* 1, 5; *PG* 8, 717; San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio M.; *PL* 16, 1210; 42, 157; 75, 517), a la que se llama «carta que Dios nos ha enviado desde la patria lejana» (San Crisóstomo, *PG* 53, 28; San Agustín, *PL* 37, 1159. 1952; San Gregorio M., *PL* 77, 706).

San Gregorio se expresa así: «Pero es enteramente inútil preguntar quién las ha escrito (estas cartas de Dios a la humanidad que son las Sagradas Escrituras; o sea preguntarse cuál sea el instrumento de que Dios se ha servido) cuando en realidad se cree que el autor del libro es el Espíritu Santo. El que en realidad escribió fué el que dictó todo lo que había que escribir. El que escribió fué inspirador de aquel trabajo y mediante la voz (la expresión) del que escribía nos transmitió sus vicisitudes para que lo imitásemos (*In Job* pas. pref.).»

Los documentos de la Iglesia van sucediéndose desde el s. v en adelante (*EB*, n. 28. 30 etc.).

Contra los maniqueos que rechazaban el Antiguo Testamento, atribuyéndolo al principio del mal, dichos documentos profesan y sancionan la unidad de los dos Testamentos y la identidad de su autor divino. En tal sentido se pronuncia también el Concilio Florentino (*EB*, n. 48).

El Concilio de Trento (*EB*, n. 59-60) definió el *Canon* (v.) y confirmó la inspiración divina de todos los libros que lo integran, contra los protestantes, que en un principio admitían la inspiración bíblica y hasta la extendían indebidamente a las tildes y a los acentos, que son posteriores a los originales, pero rechazaban algunos libros como no sagrados.

La definición dogmática de esta verdad se dió en forma solemne en el Concilio Vaticano

(24 de abril de 1870; *EB*, n. 79) contra los racionalistas (desde Ioh. Sal. Semler, 1725-91, G. Paulus, D. Strauss en adelante) y semirracionalistas (Schleiermacher, Rothe, etc.), que trataban de los libros sagrados y los juzgaban con la misma medida con que se juzgan y se tratan los otros libros. Tal definición fué repetida por León XIII en la *Providentissimus*; por Pío X (decr. *Lamentabili*, en *EB*, n. 200 s.) en la condenación de los modernistas, que no admitían de la inspiración más que el nombre (Loisy: «Dios es autor de la Sagrada Escritura del mismo modo que es arquitecto de la basílica de San Pedro»), por Pío XII en la *Divino afflante Spiritu*, en *AAS* (1943) 297-326.

Naturaleza de la inspiración. Santo Tomás, especialmente en la *Ila Ilae*, qq. 171-174, ordena sistemáticamente los elementos bíblicos y patristicos, ilustrando con radiante luz la acción de Dios sobre el hombre, instrumento suyo, y el efecto que de ahí resulta. Trata directamente de la inspiración profética o influjo divino sobre el profeta para que hable en su nombre (v. *Profetismo*) y no de la inspiración en orden a la composición de los libros sagrados. Pero una y otra inspiración son sustancialmente idénticas, de suerte que el tratado de Santo Tomás es aplicable íntegramente a la inspiración bíblica.

El Doctor Angélico enunció unos principios fundamentales tan sólidos, seguros y decisivos que durante muchos siglos no se añadió ninguna cosa de importancia a su exposición.

León XIII, en la Encicl. *Providentissimus* (*EB*, nn. 81-134), fundamental y decisiva especialmente a este respecto, reproduce íntegramente la doctrina de Santo Tomás y la aplica detalladamente a la inspiración bíblica en orden a la composición de los libros sagrados, reduciendo así a la unidad y a la claridad tomiista a cuantos se habían alejado de ella, de entre los católicos, para seguir otros derroteros. Tal doctrina aparece reproducida, confirmada y aclarada en algunos puntos en la enciclica *Spiritus Paraclitis* de Benedicto XV (*EB*, nn. 44-495), en la *Divino afflante Spiritu* y en la *Humani Generis* (*AAS* [1950] 563, 568 ss., 575 ss.).

La inspiración, en cuanto acción divina, considerada en sí misma, es un don, un «carisma» otorgado por Dios, no para la santificación personal del que la recibe (gracia santificante), sino para bien de la Iglesia. Es carisma de orden intelectual: es esencialmente una luz sobrenatural infundida por Dios, bajo cuya influencia el hombre emite sus juicios. Por lo mismo no es estable en el hombre, sino que

solamente le es infundida en orden al libro que va a escribir y en períodos destinados a tal fin. No va necesariamente enlazada con la santidad del individuo: Dios elige a quien quiere, y ni el mismo inspirado es consciente de tal don.

Ante esta acción divina, el hombre reacciona con manifestaciones vitales. Y si *Am. 3, 8* (el león ruge, ¿quién no tiembla? Dios habla, ¿quién no profetiza?) y *II Pe. 1, 21*, pudieran inducir a pensar en cierta carencia de libertad, *Is. 6, 5-8.11*; *Jer. 20, 9*, con *1, 6*; *Ez. 1, 3*; *3, 22*, con *3, 17-21*, y especialmente *Lc. 1, 1-5*; *II Mac. 2, 24-33*, atestiguan claramente la plena conciencia, la correspondencia vital y el pleno funcionamiento de la mente y de la voluntad del inspirado (A. Bea, en *Studia Anselmiana*, 27-28, Roma 1951, pp. 47-65). Téngase en cuenta la diversidad de estilo, las deficiencias de forma, etc.

El gran mérito de Santo Tomás está precisamente en el método. No procede con abstracciones, construyendo sobre términos entendidos genéricamente, sino que se funda sólidamente en datos bíblicos y patrísticos. Dios es autor (escritor), el hombre es autor; Dios ha empleado al hombre como instrumento; le ha dictado (dictar = inspirar), le ha inspirado todo el libro. Todo el libro es de Dios, todo el libro es del hombre; principalmente de Dios, a la manera como todo efecto procede de la causa principal y juntamente de una causa segunda instrumental.

No podemos desviarnos de estos datos; no podemos crear un sistema que, por muy razonable que sea, niegue o disminuya la parte de Dios o la del hagiógrafo, tal como está afirmada de un modo indiscutible por la tradición y ha sido definida por la Iglesia.

Basta considerar la energía con que los Padres rechazaron a los montanistas que exageraban la parte de Dios, reduciendo al inspirado al estado de inconsciente. Igual error cometieron los primeros protestantes hablando de dictadura en el sentido más riguroso y reduciendo al inspirado a la situación de una mera máquina.

En cambio ha habido escritores católicos que, por defender la libertad y la vitalidad del hombre bajo la inspiración, y, más recientemente, queriendo explicar eventuales imprecisiones o errores fiscohistóricos, trataron de restringir lo más posible la parte de Dios. Se llegó a decir que algunos libros históricos podían llamarse inspirados (Lessio y Bonfrère) o realmente lo eran (D. Haneberg) únicamente por haber sido declarados como inmunes de

error y aprobados por la Iglesia (a lo que se llamó inspiración subsiguiente). Pero no se percataban de que de tal suerte el libro, como escrito por el hombre, por más que hubiere sido aprobado, no pasaba de ser humano y nada tendría de divino: Dios no sería entonces su autor.

G. Iahn sostuvo que para la inspiración bastaba la simple asistencia del Espíritu Santo, como la que es concedida al Sumo Pontífice cuando define solemnemente una verdad de fe, para preservarlo de todo error. Pero es evidente que tal asistencia negativa hace el libro infalible, pero en manera alguna divino como lo exigen los datos bíblicos y tradicionales. Nadie ha llamado jamás divinas a las definiciones solemnes e infalibles del Sumo Pontífice, que nadie puede comparar con la *palabra de Dios*, con la Sagrada Escritura.

Franzelin, a quien siguieron muchos hasta la encíclica *Providentissimus*, para asegurar la libertad del hagiógrafo creyó que debían distinguirse los cometidos atribuyendo las ideas a Dios, y su reducción a palabras y al ropaje literario al hagiógrafo. Era una vivisección desprovista de lógica, contraria a la sicología: en nosotros no se dan las ideas puras, que estén enteramente separadas de las palabras. Pero sobre todo era una incompreensión de la tradición: autor = escritor.

Recuérdense las citas que hemos hecho de San Gregorio: escribió el que dictó (inspiró). Franzelin quiso proceder en forma abstracta; Dios es autor. Veamos si puede decirse siquiera eso, puestos en el caso de que sólo hubiese dado las ideas, colocándolas en la mente del hombre, como se colocan en una pinacoteca cuadros incompletos, para que allí se les retoque y se les conserve. Pero los Padres, siguiendo los pasos de los Apóstoles, insisten en que se deben considerar incluso las palabras como divinas o como quiera que se las haga depender de Dios, y por tanto como punto de apoyo para argumentar (*Hebr. 8, 13*; *12, 26*, etc.). Y en cuanto a las mismas ideas, son de Dios y juntamente del hombre. Prácticamente no hay ni un solo instante en que el hombre obre por sí solo, como tampoco se realiza nada por parte de Dios si no es por medio del hombre.

Y los escritores más recientes que quisieron restringir la inspiración a solas las verdades dogmáticas (F. Lenormant, S. Di Bartolo), admitiendo el error en las otras partes, además de oponerse a cuanto acabamos de exponer, atentan directamente contra el principio universalmente atestado por los Padres y por el Magisterio infalible de que *toda la Sagrada*

Escritura es inspirada y no puede hallarse en ella error alguno.

La causa del error, especialmente en estos últimos escritores, y también en muchos de los precedentes, estriba en no haber *distinguido entre inspiración y revelación*. Todo es inspirado en la Biblia, pero no todo es revelado (Synave-Benoit, pp. 277-82, 300-309, 335-38). La revelación lleva consigo la comunicación del objeto por parte de Dios, la de la misma materia que se ha de exponer. Pero ordinariamente el hagiógrafo escribe lo que conoce con sus fuerzas, lo que ha aprendido diligentemente (*Lc.* 1, 1-5; *II Mac.* 2, 24-30). Lo esencial, como decía Santo Tomás, es la luz divina para juzgar el objeto percibido, sea por revelación, sea por vía natural con el estudio y la investigación. Así los evangelistas nos cuentan lo que ellos mismos (*Mt., Jn.*) han visto, o lo que han aprendido (*Mc., Lc.*) de viva voz de los Apóstoles.

Ya Santo Tomás establecía una tajante distinción entre la selección, la preparación del material y la redacción escrita. La acción de Dios comienza con el principio de la composición; la preparación previa no pertenece a la inspiración. En otros términos: la Sagrada Escritura no debe considerarse como un libro creado y dado al hombre a manera de comunicación, aunque sólo sea parcial, de la divina omnisciencia; Dios ha querido hablar a los hombres, comunicarse con ellos por escrito, *por medio de otro semejante a ellos*, adaptándose a la mentalidad de éste, a la nuestra.

Santo Tomás sintetizó perfectamente toda la doctrina católica en este principio: Dios autor principal, el hagiógrafo autor instrumental (*Quodl.* 7, a. 14, ad 5). Para explicar el proceso de la acción de Dios sobre las facultades del hagiógrafo basta desarrollar el principio ontológico de la causa instrumental.

La causa agente puede ser doble: principal e instrumental. La primera obra por sola su propia virtud; la segunda sólo obra en virtud de una moción previa que recibe de la precedente. Para tal acción el instrumento es *elevado* a una capacidad superior a su naturaleza, adecuada a la virtud del agente principal, y es también *aplicado* a la acción. El pincel tiene una *virtud* que le es propia, la de extender los colores, mas para pintar un cuadro es preciso que el artista lo aplique y le comunique su capacidad (extender los colores siguiendo determinados dibujos y reglas). Así el instrumento, además de su propia capacidad, adquiere otra más elevada, superior a su naturaleza. No se da un momento en que el pintor por sí solo,

y menos aún el pincel solo, actúen en orden a obtener el efecto que, por lo mismo, es todo del uno y todo del otro, aunque de manera diferente, pues al instrumento solamente le pertenece por la virtud que le ha comunicado el principal agente.

Ha de tenerse también en cuenta que el instrumento no cambia de naturaleza en manos del artista: si era defectuoso, defectuoso se queda, y pone en acto la virtud recibida del agente principal aplicando al efecto su propia capacidad tal cual es. Por consiguiente nada tiene de extraño el que en el efecto se comprueben las huellas de los que han concurrido juntos para producirlo, y de ahí los eventuales defectos del instrumento. Para escribir un libro:

A) El entendimiento:

1.º) debe *concebir* las ideas, coordinarlas para emitir juicios y finalmente declararse en pro de su verdad y certeza;

2.º) ha de formular la decisión de ponerlos por escrito para comunicarlos a los demás, puesto que este trabajo intelectual podría quedarse en la fase de simple «conceptos»;

3.º) ha de escoger y procurar la forma externa (o ropaje literario) más congruente: género literario, estilo, elección de vocablos, etc.

B) El juicio (2.º: llamado práctico) del entendimiento mueve la voluntad que mediatiza la actuación y la inicia.

C) La voluntad mueve y aplica todas las otras facultades inferiores ejecutivas (memoria sensitiva, fantasía, nervios, etc.).

Para la *concepción* de las ideas Dios interviene robusteciendo, aumentando la *luz* de nuestro entendimiento. Los escolásticos llaman entendimiento agente a nuestra facultad en su primer acto, en relación con la concepción de la idea. Los objetos externos penetran en nosotros a través de los sentidos que transmiten a la fantasía la imagen sensible de aquéllos (= especie sensible expresa). Tal especie es transformada por la luz del entendimiento, y así se hace capaz de expresar la idea inmaterial. Esta segunda operación (del entendimiento posible, según la terminología escolástica) está íntimamente enlazada con la primera, incluso en orden a la cualidad de la idea: si la luz es poderosa, la idea es clara, distinta. Se nos habla de intuición, de genio: es la potencia de nuestro entendimiento, que en ciertos hombres es extraordinaria.

Así, pues, la acción de Dios sobre el entendimiento es doble: fortalece y eleva la luz natural, y luego aplica y eleva al entendimiento de modo que exprese la idea, formule juicios, etcétera. Por consiguiente, la idea y los juicios

son divinos y humanos. He ahí por qué no pueden contener errores, o sea que son infalibles. El efecto no tiene esa característica sino por la virtud divina que se comunica al hombre.

De igual modo obra Dios respecto del juicio llamado «práctico». Algunos católicos habían pensado que la acción divina comenzaba aquí. En realidad, al emitir tal juicio el entendimiento vuelve sobre las ideas ya formuladas y las aprueba, por lo que sería suficiente que el influjo de Dios recayese sobre tal revisión para estar seguros de su verdad. Pero en tal caso las ideas, en cuanto a su concepción, no pasarían de ser humanas y sólo humanas, siendo así que se trata de ideas *divinas*. León XIII dice tajantemente que la acción de Dios se ejerce sobre el hagiógrafo «para que conciba perfectamente» lo que Dios quiere.

La elección de los vocablos y de la forma externa es psicológicamente inseparable de la concepción de las ideas y de la formulación de los juicios, y a ella se extiende igualmente el influjo divino, de suerte que las verdades propuestas por Dios son expresadas «de un modo adecuado». Eso es lo que se llama *inspiración verbal*. Franzelin y muchos otros quisieron negarla partiendo de un concepto abstracto de «autor», como si no fuese equivalente a «escritor». En realidad no puede sustraerse al influjo divino esta parte tan importante e inseparable de la precedente, y sería incluso un atentado contra el principio ontológico de causa instrumental. Por otra parte, después de la encíclica *Providentissimus* todos los autores han vuelto a la doctrina tomista.

Para que Dios sea verdadero autor del libro es necesario también que intervenga sobre la voluntad del hagiógrafo, en forma tal que éste ponga todos los actos necesarios para la exteriorización del trabajo del entendimiento. Dios mueve (aplica) y eleva la voluntad de suerte que el efecto se produce infaliblemente. Trátase de *movición previa* (como hemos dicho respecto de las relaciones entre el agente principal y el instrumento), física (no sólo moral, como, por ejemplo, las circunstancias externas pueden inducir a uno a escribir: los ruegos de los romanos a San Marcos para que escribiese el evangelio), interna, inmediata; de otra suerte el hombre no sería causa instrumental. Este influjo deja íntegra la libertad, lo mismo que sucede en relación con la gracia divina: se trata de la acción sublime de la Causa primera. Los mismos autores sagrados tienen la sensación de que se deciden y escriben libremente (Lc. 1, 1; cf. Rom. 15, 15 ss.; II Cor. 7, 8 s., etc.).

Dios, que ha dado el ser a las creaturas y las conserva, mueve también a cada una de ellas según la condición de la naturaleza propia de ellas, y por tanto las libra conservando y respetando su libertad (Santo Tomás, I, q. 83, a. 1 y ad 3; De Malo, q. 3, a. 2).

Dios asiste a los escritores sagrados de suerte que puedan *expresar debidamente*, con infalible verdad, todo y sólo lo que Él quiere. Con tal frase León XIII habla del influjo *positivo* de Dios incluso sobre las facultades ejecutivas. Y tal influjo no ha de ser necesariamente inmediato, es decir, que no tiene que ejercerse sobre cada una de ellas directamente; es suficiente que se ejerza por medio de la voluntad, de la que todas ellas dependen y que las mueve a todas.

«Dios otorga una particular y continua asistencia al escritor en tanto éste no haya terminado el libro» (Benedicto XV, Encicl. *Spiritus Paraclitus*, en EB, n. 448). Por consiguiente no hay nada en el hagiógrafo que sea ajeno a esta acción divina; no se da un momento en que trabaje por sí solo, y por lo mismo todo el libro es igual e íntegramente inspirado, es decir, divino y humano. El hombre no tiene conciencia de la acción de Dios; se ha afanado por recoger el material y sigue afanándose por componer el libro.

Además de ser libre, bajo la influencia de la inspiración, el autor explica toda su actividad, aplica y manifiesta sus dotes, su cultura, su índole, su mentalidad. He ahí por qué ya los Padres hacían notar las *diferencias en el modo de concebir*, en el estilo; la sublime poesía del culto Isaías; la rudeza de Amós; los conceptos propios de San Juan en el IV Evangelio y de San Pablo (Rom. etc.) a propósito de la Redención; las diferencias entre los mismos Sinópticos.

Todo el libro es de Dios y del hagiógrafo. Con sólo explicar su propia virtud, el hombre ha puesto en acto la que en aquel momento le ha sido comunicada por Dios, y así nosotros sabremos lo que Dios ha querido decirnos, averiguando lo que el hagiógrafo ha querido expresar (v. *Hermenéutica*).

Toda la Biblia es inspirada, tiene a Dios por autor y es, por tanto, «palabra de Dios».

Mas no todo en el mismo grado, pues la inspiración no presenta en cada uno de los elementos del libro la revelación de un pensamiento divino.

Quando se dice que lo accesorio es revelado, como lo es lo esencial, no se afirma que lo sea en el mismo grado y por sí mismo. Lo acce-

sorio es inspirado en función con lo esencial y en la proporción en que lo sirve.

El escritor no intenta escribir más que la «historia de la salvación» o «de nuestras relaciones con Dios», iluminar a los lectores con miras a ofrecerles cuanto necesitan para salvarse y dar gloria a Dios. Pero no presenta un árido catálogo de fórmulas dogmáticas y de preceptos, no ofrece una serie de «juicios formales», sino que escribiendo como hombre y para los hombres emplea mil medios para presentar, ilustrar y hacer aceptar su mensaje.

Así que ningún detalle es superfluo cuando contribuye a que el libro sea más bello, más agradable y por tanto más útil.

El primer verso de la Biblia es un juicio formal, una verdad dogmática fundamental: «En el principio creó Dios el universo». Esto es esencial; en los vv. siguientes se describe de un modo popular y artístico cómo fué la creación, y ese modo responde a los imperfectos conocimientos del tiempo. Eso es lo accesorio. Está inspirado, sencillamente. Mas no por sí mismo, pues la Biblia no intenta ser, no es un tratado científico de geología, astronomía, etc. También eso es «palabra de Dios», en cuanto se halla en la Sagrada Escritura, y Moisés así pensaba verdaderamente y así escribió; mas no es «formal aserto de Dios», revelado por Dios.

Cuando el autor sagrado escribe que el perro de Tobías movía la cola, lo hace con el talento consciente de un narrador que quiere agradar con lo pintoresco. Mas es claro que no afirma este detalle en sí mismo, sino que lo utiliza en función con el resto del libro y según el papel, bastante modesto, de simple ornamento. De igual manera, cada uno de los elementos del libro sagrado debe ser juzgado según su afectiva contribución a la finalidad y al conjunto del libro, pero no se le puede desligar del contexto, ni dar un valor absoluto adulterando las intenciones del autor.

Haciendo obrar al espíritu humano sin violar su propio modo de obrar, el influjo inspirador invade todo lo que es fruto de ese obrar, pero garantiza cada uno de sus elementos en la medida intentada, querida por el autor. Cuando éste quiere enseñar que absolutamente cierta una proposición (*Gén. 1, 1*), esa proposición es absoluta e infaliblemente cierta; mas cuando presenta, mediante los conocimientos y el lenguaje de su tiempo, una descripción artística sobre el modo de la creación, con el fin de inculcar la observancia del sábado, sin ponderar el valor absoluto (lo cual no entraba en su intención), Dios ha querido que se nos hablase de tal modo (los vv. son igualmente ins-

pirados) y por tanto sólo estamos seguros de que el autor pensó y escribió así. Un elemento que sólo figura en el texto como ornamento literario es inspirado, pero solamente en cuanto tal. Así cuando el hagiógrafo expresa dudas, temores, sentimientos a veces imperfectos (*Jer. 15, 10; Gál. 3, 1*), Dios quiere dichas expresiones, y la inspiración nos asegura que efectivamente el hagiógrafo dudó, etc.: los sentimientos expresados permanecen exclusivamente humanos. En efecto, no se trata aquí directa e inmediatamente de «juicios», es decir, de actos de la voluntad. En cuanto están expresados en el libro inspirado (y sólo en este punto comienza la inspiración), implícitamente se afirma que el hagiógrafo realizó esos actos, y por lo mismo tal juicio debe ser infaliblemente verdadero. Pero los mismos actos en sí mismos, como no pertenecen al entendimiento, siguen siendo lo que eran, simples actos del hagiógrafo.

Inerrancia. Cuestión bíblica. — El haber confundido inspiración con revelación y el haber admitido, como consecuencia, que todo elemento de la Biblia por el hecho de ser inspirado era «palabra de Dios» en sentido unívoco, es decir, «revelación de Dios», fué la única causa de la desbandada de algunos católicos ante las dificultades formuladas contra la inspiración de la Biblia por las ciencias físicas y por los datos arqueológicos.

Que el error sea incompatible con la inspiración es una simple deducción de los principios expuestos, y tal incompatibilidad es enseñada sin atenuantes y sin dudas por todas las fuentes y por el Magisterio eclesiástico. No existe sobre esto ninguna definición formal, pero se trata igualmente de verdad de fe: la Escritura inspirada no puede contener error.

Trátase, naturalmente, de los textos, de los términos dirigidos por la acción de Dios y la labor del hagiógrafo; las versiones sólo participan de la inspiración y de la inerrancia en cuanto presentan fielmente el sentido y la forma de los originales.

Se trata de todo cuanto el hagiógrafo ha querido expresar y según el modo cómo lo ha formulado. Tal sentido literal se deduce de los principios de la *hermenéutica* (v.), teniendo en cuenta el género (v.) literario elegido por el hagiógrafo. La verdad es correspondencia adecuada de nuestra mente con el objeto, y esa correspondencia se da en el juicio, es decir, en el acto formal con que el entendimiento afirma su proporción con el objeto del conocimiento. Ese juicio formal y la verdad que en él se expresa pueden estar limitados por tres movi-

mientos principales: por parte del objeto, cuando el entendimiento no los conoce en sí mismo sino bajo uno solo de sus múltiples aspectos (objeto formal del entendimiento); por parte del mismo sujeto, cuando éste no se adhiere y se reserva el juicio o lo debilita con los diferentes matices: probable, posible, conjetura, etcétera; por parte de la misma enunciación, cuando no exige el asentimiento del lector y expone, por ejemplo, una opinión personal, o acepta un género literario ficticio en el que los detalles no figuran como históricos, sino como expresiones literarias de la verdad enseñada.

Con la primera limitación (establecer el objeto formal) se resuelven fácilmente las dificultades provenientes de las ciencias físicas: geología, astronomía, zoología.

La Sagrada Escritura no es un tratado científico: «El Espíritu Santo —que es quien hablaba por medio de los hagiógrafos— no quiso enseñar a los hombres cosas que no tienen utilidad alguna para la salvación eterna» (San Agustín, *Gén. ad litt.* 2, 9.20; *PL* 34, 270; cf. 42, 525). El hagiógrafo describe «lo que aparece a los sentidos» (Santo Tomás, I, q. 68, a. 3), sigue los conceptos del tiempo, el lenguaje común. No es de su incumbencia el emitir un juicio a ese respecto, ni podría haberlo hecho (p. ej., afirmar que es la tierra la que gira alrededor del sol, etc.), de no haber mediado una revelación que no sólo era inútil para la historia de la salvación, sino que incluso habría sido perjudicial, pues nadie lo habría creído, ya que los sentidos veían al sol, a la luna, etc., moverse y girar en torno a la tierra.

Así nadie tilda de erróneo al hecho de hablar del ocaso y del nacer del sol, cuando no se trata de un manual de astronomía sino de una novela en la que se emplea el lenguaje común, y donde, al contrario, sería un error el andar en busca de un juicio formal sobre la naturaleza íntima de tales fenómenos. «El Espíritu Santo no intentó enseñar a los hombres cuál sea la constitución íntima de la naturaleza visible..., y por eso al describir los fenómenos de la naturaleza, o emplea un lenguaje figurado, o recurre al lenguaje corriente que se amolda a las apariencias sensibles» (*Providentissimus*, en *EB*, n. 121).

La misma limitación (objeto formal) se tiene presente cuando se trata de la historia. Así hay que darse cuenta de que uno es el punto de vista de la historia científica, que busca por sí misma el tamizar los detalles de los hechos más insignificantes, y otro el de la historia religiosa o apologetica, que intenta deducir las grandes lecciones del polvo de los aconteci-

mientos y los desarrolla únicamente con ese fin, sin falsificarlos, ciertamente, pero sin preocuparse de la minuciosa exactitud de los mismos. Por otra parte semejante característica científica es sólo de los modernos o, a lo más, de los historiadores clásicos muy posteriores, y es un contrasentido el querer buscarla entre los antiguos escritores semitas.

Es cierto que no puede afirmarse para la historia todo cuanto se ha dicho para las ciencias físicas. La historia exige que el hecho narrado haya sucedido efectivamente. Pero hay que tener presente las otras dos limitaciones apuntadas. El autor sagrado no siempre afirma en forma categórica, pero Dios, por su parte, hace suya y aprueba la afirmación del hagiógrafo, tal como es, con sus diferentes matices. No puede permitir que presente como cierto lo que es dudoso o viceversa, pues en este caso se daría el error. Pero lo autoriza, o más bien lo induce a que limite su indagación personal al grado de certeza requerido por la importancia del asunto en la economía o en el cuadro general del libro. Por tanto, el autor sagrado puede citar, tomar una narración, dejando enteramente la responsabilidad a la fuente, sin afirmar o desaprobar y sin advertir expresamente que se trata de una cita (v. *Citas implícitas*), conforme al modo de escribir de los antiguos semitas (I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, en *RB*, N. S. 3 [1906] 509-19).

Finalmente, el autor puede recurrir a una ficción para proponer un acontecimiento histórico henchido de doctrina religiosa o moral (v. *Judit*), o una verdad religiosa (v. *Jonás*, *Cantar de los Cantares*) y moral (v. *Jacob*, *Parábola*). En tal caso la dificultad histórica no surge sino del desconocimiento o de la intención del hagiógrafo, y por querer considerar como históricos detalles no elegidos ni propuestos como tales sino como simples figuras literarias.

He ahí la necesidad de fijar el género literario peculiar de cada libro, para poder establecer el sentido literal según las reglas propias de cada uno de los géneros (v. *Géneros literarios*: *Divino Afflante Spiritu*, en *RB*, nn. 558-560).

Ahora bien, puede ya decirse que por lo que atañe a la parte teórica está ya resuelto el problema relativo a estos puntos, objeto de la tan célebre *Cuestión bíblica* que se debatió a principios de siglo entre los llamados seguidores de la «escuela ancha» (v. Hummelauer, y especialmente M.-J. Lagrange, Prat, etc.) y los tímidos conservadores.

La Encicl. *Divino Afflante Spiritu*, al admi-

tir los géneros literarios y promover el estudio de los mismos, ha resuelto la disputa en favor de la primera, al menos en parte y con las debidas rectificaciones, particularmente las de su gran precursor M.-J. Lagrange, y con las preciosas y autorizadas precisiones que permitían hacer cerca de 50 años de estudios. Y el mismo Pío XII, al comprobar los grandiosos progresos realizados en estos últimos 50 años (*Divino Afflante Spiritu*, 1943) por la exégesis católica, atribuía su principal mérito a la *Providentissimus* de León XIII; y efectivamente a esta encíclica se debe el haber asentado con claridad la exacta doctrina sobre la inspiración, concepto teológico que permite al exegeta proceder sin trabas y con firmeza en su paciente y grandioso cometido.

Concluiremos con la definición que unánimemente dan ahora todos los exegetas: La inspiración es un influjo sobrenatural carismático, en virtud del cual Dios, autor principal de la Sagrada Escritura, somete, eleva y aplica todas las facultades del hagiógrafo, instrumento suyo, de suerte que el hagiógrafo conciba con el entendimiento, quiera escribir y consigne fielmente por escrito todo y sólo lo que Dios quiere que sea escrito y entregado a la Iglesia.

Como se trata de un fenómeno sobrenatural, no podemos saber cuándo un libro es inspirado si Dios no nos lo revela, mediante el Magisterio de la Iglesia, a la que el mismo Dios ha confiado tal cometido dotándola de la prerrogativa de la infalibilidad.

La revelación de Dios es el criterio remoto; el Magisterio de la Iglesia, que nos da a conocer el sentir de la tradición, es el criterio próximo, que es *infalible*, y, por serlo, no puede inducirnos a error; es *universal*, o sea que es aplicable a todos y a cada uno de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; es *claro*, es decir, accesible para todos, porque no requiere estudios históricos e investigaciones personales sino únicamente humilde y devoto asentimiento a la autoridad infalible de la Iglesia.

[F. S.]

BIBL. — A. BEA, *De inspiratione Scripturae Sacrae*, Roma 1930; P. SYNAYE - P. BENOIT, *La prophétie* (S. Thomas, *Summa Theologiae*), París 1947, pp. 269-378; G. PIRRELLA, *Introduzione generale* (La S. Bibbia), 2.^a ed., Torino 1952, pp. 13-103 y *Docum.*, con recentísima y rica bibliografía; * J. M.^a BOVEN, *La verdad histórica de la Biblia en el Magisterio eclesiástico*, en *EstB* 7 (1948) 1; IGLESIAS, *Inspiración e inerrancia de la S. Escritura*, en *CB*, III (1946) 29.

INSTITUTO Bíblico. — El Pontificio Instituto Bíblico es, juntamente con la *Ecole Biblique* (véase), la más providencial de las instituciones católicas modernas destinadas a la formación

cultural del clero. El proyecto de León XIII (v. *Comisión bíblica*) fué realizado por San Pío X (carta apostólica *Vinea electa*, 7 de mayo de 1907), que encomendó este «centro de estudios bíblicos superiores, aquí en Roma, para la formación de los futuros profesores de Sagrada Escritura y lenguas orientales», a la inclita Compañía de Jesús. Su primer rector, el P. L. Fonck (1930), formuló el plan de estudios y organizó la biblioteca y un museo.

Desde 1913 el Instituto pensó en tener una casa en Jerusalén, cuya construcción no se ultimó hasta 1927, la cual presta acogida a todos cuantos desean completar los estudios de arqueología, geografía, etc. El Instituto confería, después de un curso de tres años, el título de «lector» o «profesor de Sagrada Escritura», y para los grados había que someterse a los exámenes ante la *Comisión bíblica*. Benedicto XV concedió (15 de agosto de 1916) al Instituto la facultad de conferir en nombre propio el grado de bachiller, y en nombre de la Comisión la licenciatura. Pío XI (30 de septiembre de 1928) le concedió plena autonomía, incluso la facultad para el doctorado. En 1932 se erigió en el Instituto la facultad de los estudios del Antiguo Oriente, con cuatro secciones: semitismo en general; asiriología; egiptología; sánscritoirano. La organización de los estudios se vió definitivamente consagrada con la aprobación de la Sagrada Congregación de los Seminarios y Universidades (7 de agosto de 1934). En la facultad bíblica el ciclo de estudios es de tres años y en él se desarrollan las materias siguientes: exégesis de los textos originales, teología bíblica, historia, arqueología, geografía, topografía de los países bíblicos y disciplinas auxiliares. Los candidatos (que deberán tener ya la nueva licenciatura en Sagrada Teología) necesitan conocer una lengua oriental, además de las bíblicas: griego, hebreo y arameo, y han de tomar parte activa en los ejercicios prácticos. Al fin del segundo año se confiere la licenciatura, y al fin del tercero se da un certificado de «candidato al doctorado», que no puede conseguirse hasta dos años después de obtenida la licenciatura. La biblioteca especializada ofrece a los alumnos y a los aficionados más de 100.000 volúmenes. De los alumnos del Instituto (desde el 1909 hasta el primer semestre del 1952 fueron en número de 1.853), han obtenido la licenciatura *in re bíblica* 828 desde 1916 hasta el día de hoy, y unos 30 el doctorado. Unos 800 son profesores en las facultades teológicas (alrededor del centenar), en los seminarios o en las escuelas de sus órdenes. Una verdadera falange

bien adiestrada para la difusión de la sana exégesis científica.

El Instituto publica tres revistas: *Biblica* (desde 1920), *Verbum Domini* (desde 1921), *Orientalia* (1929); 2.ª serie, desde 1932), y las colecciones: *Scripta Pontificia*, I. b. (p. ej.: *Institutiones biblicae*; A. Merk, *Novum Testamentum... apparatus critico*, 7.ª ed., 1951; F. Zorell, *Lexicon hebraicum...*, etc.); *Monumenta biblica et ecclesiastica*; *Sacra Scriptura antiquitatis orientalibus illustrata* (desde 1938, con el título *Biblica et Orientalia*); *Analecta Orientalia*.

En 1929, el P. A. Mallon (1934), primer director de la casa de Jerusalén, inició las importantes excavaciones de Teleilat Ghassul en Transjordania. [F. S.]

BIBL. — A. BEA, en *DBS*, IV, col. 559 ss.

INTERPRETACIÓN de la Biblia (Historia de la). — La historia de la exégesis bíblica suele dividirse en períodos (patrístico, medieval, moderno), o según la tendencia predominante (literal y alegórico). La primera división es la más simple. La segunda es aplicable a los primeros siglos, en los que se perfilan con bastante precisión las dos tendencias: la literal, propia de los antioquenos; la alegórica, de los alejandrinos.

1. *Período patrístico.* — Los autores del Nuevo Testamento, los Padres apostólicos y los apologistas no se ocuparon de exégesis propiamente dicha; no obstante, en el modo de servir de la Biblia se trasluce ya de una manera clara su tendencia a la alegoría. Tal orientación aparece ya muy desarrollada en la epístola del Seudo Bernabé, y un poco menos en Teófilo de Antioquía. San Clemente Romano, San Justino, San Ireneo y Tertuliano — ninguno de éstos compuso verdaderos comentarios bíblicos — se atienen preferentemente al sentido literal.

El verdadero estudio exegetico de la Biblia comienza en el s. III con Orígenes (186-254). Este genio, que dió un gran impulso a la escuela catequística (Didascaleion) fundada por Panteno en Alejandría, en sus innumerables trabajos en torno a la Biblia (Escolios, Homilias, Tomos) siguió con preferencia la exégesis alegórica que ya habían cultivado en Alejandría Filón y otros escritores hebreos. Distinguió en la Biblia un triple sentido: *somático* o *corporal*, *síquico* o *animal* y *neumático* o *espiritual*, y daba una decidida preferencia a este último, abandonándose a alegorías verdaderamente audaces. Mas al hablar de alegorismo origenista conviene no perder de vista el cul-

dado que este escritor puso en favor del texto de la Biblia — recuérdense sus Hexaplas, véase *Griegas* — y la belleza de alguna que otra de sus observaciones exegeticas esparcidas de un modo especial en los *Tomos*. La tendencia de Orígenes fué continuada por muchos escritores, entre los cuales Dídimo el ciego, San Cirilo de Alejandría, Eusebio de Cesarea, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno y San Basilio, aunque con características propias. Y puede afirmarse, en general, que estos autores se van mostrando cada vez menos entusiasmados por el alegorismo, entusiasmo que se ve disminuir siguiendo el orden con que han sido nombrados. A ellos se opusieron San Metodio y San Epifanio.

Casi al mismo tiempo que el Didascaleion de Alejandría se fundaba en Antioquía otra escuela catequística bajo la dirección del mártir Luciano (312), la cual propugnó la interpretación literal de la Biblia, no concediendo más que un campo limitado a la «teoría» de la individuación de los diferentes tipos, en su mayoría mesiánicos. Sus principales representantes fueron: Eustasio de Antioquía, Teodoro de Heraclea, Tito de Bosra, Eusebio de Emesa, Policronio de Apamea y especialmente los tres cumbres: Diodoro de Tarso, San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Este último, con su actitud medio racionalista, exasperó los principios de la escuela; pero en ella se formó el que quizá fuese el mayor exegeta de la edad patrística: San Juan Crisóstomo. La misma tendencia siguieron el conciso pero agudo Teodoro de Cirio y numerosos exegetas siríacos, entre los cuales merecen especial mención San Afraates y San Efrén. Y precisamente en las escuelas siríacas de Edesa fue donde se siguió esta orientación al desaparecer la de Antioquía, y especialmente imitando las obras de Teodoro de Mopsuestia.

También en la Iglesia latina los primeros exegetas fueron más o menos alegoristas, ordinariamente bajo el influjo de Orígenes. Tales fueron Hipólito Romano, que escribió en griego, Victorino de Pettau, San Hilario de Poitiers, San Ambrosio, San Gregorio de Elvira. Pero mientras Orígenes acudió en general a la alegoría para abandonarse a elucubraciones teológicas o filosóficas, estos otros, siguiendo el uso latino, buscaron ante todo enseñanzas morales y ascéticas.

Hubo tres grandes exegetas que se mostraron más personales: el Ambrosiaster, San Jerónimo y San Agustín. El primero, cuyo verdadero nombre no se ha logrado aún averiguar, compuso un comentario a trece epístolas de San

Pablo (excluyendo la *ad Hebreos*), que ha llegado a nosotros bajo el nombre de San Ambrosio, de donde procede el vocablo *Ambrosiaster*, que formaron los humanistas una vez demostrado que se le atribuía falsamente. Tal vez se deban también a él las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, atribuidas a San Agustín, y algunos fragmentos sobre el Evangelio de San Mateo (*Anonymi in Matthaeum fragmenta*). Por su fidelidad al sentido literal y por su profunda penetración en el pensamiento del Apóstol puede considerarse como uno de los mejores y más personales exegetas latinos.

San Jerónimo ejerció un notabilísimo influjo sobre los escritores posteriores, incluso por la mole de su trabajo. Tenemos de él el comentario a todos los profetas (de los que está incompleto el de *Jeremías*), al Evangelio de San Mateo, a cuatro epístolas paulinas (*Filemón*, *Tito*, *Gálatas*, *Efesios*) y al *Eclesiastés*. Poseemos, además, numerosas epístolas suyas exegéticas sobre textos particulares, varias homilias sobre los *Salmos* y otros textos, los brevísimos *Commentarii in Psalmos* y las *Quaestiones hebraicae in Genesim*. El valor de su obra no es uniforme. No poseyó principios hermenéuticos muy precisos, por lo que sigue ya una, ya otra exégesis, dejándose a menudo guiar por circunstancias extrínsecas. En general sobreabunda la exégesis alegórica, en la cual casi siempre depende de Orígenes; pero tiene asimismo no pocas afinidades con la escuela antioquena, como por ejemplo el empleo de la «teoría». Finalmente, sus comentarios tienen un especial valor por razón de la importancia que en ellos concede a la crítica textual, en la que se sirve de un apreciable conocimiento del hebreo y del griego, y a la geografía palestina, muy conocida del autor.

San Agustín asentó con agudeza y rara prudencia excelentes principios hermenéuticos en el libro *De doctrina christiana*. Revelóse como atento lector de la Biblia, cuyo genuino sentido quiso investigar, en los 14 libros sobre el *Hepateuco* (*Locutionum libri septem et Quaestionum libri septem*) y en el *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Las *Enarrationes in Psalmos* y los *Tractatus* sobre el Evangelio de San Juan son un arsenal de teología y de ascética, pero a veces dejan que desear en el aspecto exegético. Un doctor moderno encuentra excesiva su complacencia en el sentido alegórico y en el simbolismo numérico. En el Nuevo Testamento Agustín dejó un buen comentario a las epístolas a los *Gálatas* y a los *Romanos* (incompleto), pero son más interesantes sus observaciones en el *De consensu Evangelistarum libri*

quator y en el *Quaestionum Evangeliorum libri duo*.

También el herejarca Pelagio se revela como buen exegeta en su comentario a San Pablo.

El período patrístico se clausura con un estimable número de exegetas menores que muchas veces no hicieron otra cosa que imitar a los grandes maestros de los siglos III-IV. Entre los griegos es más palpable tal hecho; es la época de las «cadenas» bíblicas (Procopio de Gaza, Filoteo, Nicetas de Heraclea, Macario de Constantinopla, etc.). Entre los autores de comentarios más personales citaremos a Olimpiodoro de Alejandría, Ecumenio de Trica, Andrés Aredda de Capadocia, Teofilacto y Eutimio Zigabeno. Entre los latinos, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, San Beda el Venerable, Alcuino, Rabano Mauro y Valafrido Estrabón, a quien se atribuyó la tan conocida *Glossa ordinaria*.

2. *Periodo medieval*. — En los comienzos de la Escolástica se asiste a un nuevo florecimiento de la exégesis, debido principalmente al método analítico, propio de los teólogos de este período, y también al influjo de la filología hebrea, muy cultivada por los hebreos doctos. Por eso, juntamente con la imitación más o menos constante de las obras de los grandes Padres (Jerónimo y Agustín) se notan frecuentemente elementos nuevos y personales. Siéntese a menudo el influjo de la filosofía aristotélica.

Mencionaremos a Anselmo de Laon, de quien procede en gran parte así la *Glossa ordinaria* como la *interlinearis*; a Bruno de Asti, a Rupert de Deutz, a Honorio de Autun. En la escuela de los Canónigos de San Víctor distinguiéndose los nombres de Hugo, más bien eclético, pero rico en buenos principios hermenéuticos; de Andrés, que prefiere la exégesis literal, con manifiesto influjo rabínico. Hállase una exégesis más analítica y más teológica en las *Apostillas* de Hugo de San Caro y en los numerosos comentarios de San Alberto Magno, quien, no obstante las muchas alegorías que aduce, ofrece excelentes principios para la exégesis literal. San Buenaventura, con su misticismo, hace revivir la exégesis inaugurada por San Bernardo, en tanto que Santo Tomás se revela como seguro y profundo intérprete de la palabra de Dios. Sus comentarios a las epístolas de San Pablo son un monumento de claridad y de investigación teológica, basada siempre en el sentido literal. Se muestra menos interesante en algunos comentarios del Antiguo Testamento (*Job*, *Cincuenta Salmos*, *Isaías*, *Jeremías*, *Lamentaciones*), pero se apreció mucho

su «*Catena aurea*» a los cuatro Evangelios, en el cual hoy se reconocen no pocos textos escurios.

La filología rabínica, que se nota ya en algunos de los autores mencionados, empieza a ser utilizada para la exégesis, especialmente por el influjo de Ramón Martí, que compuso un *Pugio fidei adversus Judaeos et Mauros*, y con el judío converso Nicolás de Lira, cuya *Apostilla* brevísima a toda la Biblia se vió favorecida con una gran difusión. La obra fué completada y en parte corregida por otro judío converso, Pablo de Burgos. Sobre el Nuevo Testamento la exégesis filológica tuvo un precursor en Lorenzo Valla y en otros humanistas, algunos de los cuales estaban animados de un verdadero espíritu religioso. Pueden ser considerados como últimos representantes de la exégesis medieval Alfonso Tostado y Dionisio Cartujano. Los comentaristas de este último, si bien excesivamente propensos a la alegoría, sobresalen por un grato sentido de misticismo y por el profundo conocimiento que muestran de toda la Biblia.

3. *Periodo moderno.* — El humanismo, que, por cierto, no siempre se mostró paganizante, fué causa de un nuevo florecimiento de los estudios lingüísticos, y hubo no pocos que con bríos de verdaderos operarios se dieron al estudio del hebreo y de otras lenguas semitas (siríaco, arameo, etíope) y de las cuales escribieron las primeras gramáticas rudimentarias que hubo entre los cristianos. El estudio del griego del N. T. tuvo aficionados cultivadores no sólo en Valla sino también en Jacobo Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), en Erasmo de Rotterdam y en Juan Gagnée. Aplicaron con éxito sus conocimientos del hebreo al estudio del A. T., Sante Pagnini, Francisco Watebled (Vatablus) y Agustín Steuco; y por otra parte el cardenal Tomás de Vio Gaetani, Tadeo Cuchi, más conocido con el nombre de religión, Isidoro Clario, y Francisco Titelman, etc., compusieron comentarios más extensos tanto al Nuevo como al Antiguo Testamento.

Éstos prepararon la maravillosa consolidación de la exégesis católica después del Concilio de Trento. Entonces fué cuando se dió el siglo de oro (1550-1650) del estudio de la Biblia. Fué un acontecimiento providencial, por cuanto la Iglesia se veía amenazada por la nueva herejía protestante, que proclamaba a la Biblia como norma única en la enseñanza del dogma. Aparecieron muchas disciplinas auxiliares que inmediatamente se consolidaron con nombres ilustres. A Sixto de Siena se le debe la primera *Introducción bíblica* en el sentido

moderno de la palabra, a la que dió el título de *Bibliotheca sancta*, y Ludovico de Tena y Francisco Pavone publicaron después otras obras análogas. Contribuyeron al progreso de la *crítica textual* los investigadores que prepararon la edición Sixto-clementina de la Vulgata y Lucas de Bruges, Juan Morino, Pedro Garbo. Con Cristiano van Andrichum y Abraham Ortel aparece la *geografía sagrada*, que fué cultivada en el siglo siguiente por Jacobo Bonfrère y por Francisco Quaresmio. La *arqueología* bíblica dió sus primeros pasos con Carlos Sigonio, Benito Arias Montano y Fortunato Scacchi.

Entre los exegetas propiamente dichos pueden mencionarse Jacobo Bonfrère, Nicolás Serario, Benito Pereira, Gaspar Sánchez, Antonio Agelli, Juan Pineda, Cornelio Jansens, obispo de Gante, Juan Maldonado, el más perspicaz intérprete de los Evangelios, Manuel Sa, San Roberto Belarmino, Guillermo Hessel van Est (= Estius), Jacobo Tirino, Cornelio van den Steen (= a Lapide), etc.

En cambio, en el protestantismo sólo se advierten tentativas por abrir nuevos caminos; pero en realidad la exégesis de los primeros reformadores fué tributaria de la medieval y escolástica mucho más de lo que quisieran que apareciera. Por otra parte, Lutero, Melancton y Calvino fueron más polemistas que exegetas. La única obra duradera y de gran mérito fué la traducción de la Biblia al alemán por Lutero, que utilizó mucho a Nicolás de Lira y a Sante Pagnini. La exégesis protestante se manifiesta fluctuante entre el servilismo literal exagerado y la tendencia desmesurada a la alegoría. Esta última orientación puede apreciarse en Juan Koch (o Cocceius) y en sus imitadores. Pero se revelan más útiles los trabajos sobre disciplinas auxiliares, como los filológicos de los dos Buxtorf y de Hugo de Groot (= Grotius) y los de historia natural de Samuel Brocart. Ludovico Cappel inició con éxito la crítica textual.

Durante el periodo de 1650 a 1800 se nota en el estudio de la Biblia la tendencia, que igualmente se manifiesta en otros campos, a la investigación histórica y crítica. Nos encontramos con un cambio fundamental. Mientras en el siglo de oro predomina la verdadera exégesis, unida a un profundo conocimiento de la teología, en este periodo son las disciplinas auxiliares las que se consolidan. La *Introducción bíblica* queda establecida con criterios verdaderamente críticos por Ricardo Simón; el texto hebreo es estudiado con gran diligencia por Francisco Houbigant y por Juan Bernardo

De Rossi, y al mismo tiempo Blas Ugolini se hace muy benemérito de la *arqueología* bíblica en sentido lato con su monumental publicación de textos talmúdicos y de estudios originales sobre muchas instituciones del judaísmo. A Julio Bartolucci y a su discípulo C. G. Imbonati se les debe la *bibliografía* bíblica. Son pocos los verdaderos exegetas como el orador Bossuet, Bernardino de Picquigny (Piconius), Agustín Calmet, Ignacio Weiteaner.

Idéntico fenómeno se nota entre los acatólicos, entre quienes se distinguieron en las ciencias auxiliares G. Lighthfoot, C. Schöttgen, C. G. Carpvov, A. Reland, G. C. Wettstein, G. Bengel, en tanto que la exégesis está representada por escritores modestos, como el «figurista» Campeggiano Vitringa G., Le Clerc, A. Schultens, los dos Michaelis y los dos Rosenmüller.

Con el s. XIX continúa tal estudio positivo, pero ordinariamente se pasa de la crítica textual a la filosófica y teológica. Entre los exegetas protestantes se consolida el racionalismo bíblico que ya en el siglo precedente se había mostrado con Reimarus y Semler, Eichhorn, De Wette, Paulus, Straus, que elimina toda huella sobrenatural en la Biblia. Contra éstos reaccionaron los católicos E. Bukentop, D. Huet, F. Windenhofer, G. Bianchini, E. Goldhagen, L. Veith, A. Guenée.

Fueron adquiriendo un puesto cada vez más importante las disciplinas auxiliares, cuyos campos quedaron mejor limitados. La *arqueología* en sentido estricto recibió un inmenso incremento como consecuencia de numerosas excavaciones y descubrimientos efectuados en Palestina y regiones limítrofes. Ella sola ofrece ya un amplio campo a los investigadores especializados. Análogos progresos ha realizado la *Orientalística* en general, hasta suscitar una verdadera revolución en las vagas nociones de historia oriental con el estudio de textos originales jeroglíficos y cuneiformes. Descubriéronse nuevas literaturas cuya existencia ni siquiera se sospechaba. El estudio del hebreo ha sido situado, cambiando de aspecto, en el conjunto de las lenguas semitas. Es imposible trazar aunque sólo sea la lista de nombres de quienes se dedicaron a tales investigaciones. No obstante, no puede afirmarse que a semejante progreso de las ciencias auxiliares haya correspondido otro progreso igual en la exégesis. La Biblia ha perdido su carácter sagrado en las manos de los racionalistas, y se ha rebajado al nivel de otro texto antiguo cualquiera. Por eso las numerosas noticias filológicas o arqueológicas de numerosos comentarios se muestran delicadas

en sí mismas consideradas, incluso interesantísimas, pero no puede decirse de ellas que sirvan para penetrar íntimamente en el sentido del texto bíblico.

Por parte de los católicos se reconoció inmediatamente la utilidad de esta investigación históricocrítica. Se han cultivado los estudios orientales. Las directivas eclesiásticas (*Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino Afflante Spiritu*) no han hecho más que estimular esas investigaciones, de las cuales pueden sacarse preciosas contribuciones para la recta inteligencia de la Biblia, aun cuando no cesan de insistir en el hecho de la reivindicación de su peculiar carácter sagrado. Y la exégesis se ha mostrado apta para el nuevo cometido.

Reconocida la absoluta necesidad de una especialización, a causa del progreso de los estudios, ahora ya no se publican amplios comentarios personales a toda la Biblia. Tanto en el campo racionalista como en el católico se ha recurrido a la colaboración de varios individuos. Así han salido las grandes colecciones con finalidades especiales, muchas veces con un valor científico variado, según los diversos colaboradores. Es también de nuestro tiempo la publicación de grandes Diccionarios y Enciclopedias de la Biblia.

Entre los comentarios racionalistas más recientes y de tendencia más bien conservadora figuran: el *Kommentar zum N. T.* (Lepizig 1903 ss.), dir. Th. Zahn; el *Kommentar zum A. T.* (ibid. 1913 ss.), dir. E. Selin, y el *Handbuch zum A. T.* (Tubinga 1934 ss.), dir. O. Eissfeldt.

En Inglaterra el breve pero estimable *Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge 1880 ss.); el rico *International critical Commentary* (Edimburgo 1895 ss.), dir. S. R. Driver - A. Plummer - C. A. Briggs, y el *Expositor's Greek Testament* (Londres 1907-10), en 15 vols., llenos de noticias filológicas y bien realizados.

A estos y otros trabajos semejantes hay que añadir muchísimos otros comentarios o escritos sobre la Biblia de diferentes autores aislados que revelan su adhesión a determinadas corrientes exegeticas.

En el campo católico pueden mencionarse aún los 28 vols. del *Scripturae cursus completus* de Migne (París 1838-40); *La Sainte Bible avec introductions et commentaires* (ibid. 1875-1904), en 24 vols.; *La Sainte Bible* de Fillion, en 8 vols. (ibid. 1889 ss.). Son más útiles: el *Cursus Scripturae Sacrae*, en el que colaboraron especialmente R. Cornely, J. Knabenbauer

y F. von Hummelauer; el *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zum A. T.* (Viena 1901-11), director B. Schäfer, y que quedó incompleto en 9 vols.; los *Études bibliques* (París 1903 ss.), comenzados por el gran exegeta M. J. Lagrange; la *Exegetisches Handbuch zum A. T.* (Münster 1913 ss.), dir. J. Nikel; la *Die hl. Schrift des N. T.* (Bonn 1914 ss.); director P. Dausch-F. Tillmann; la *Die hl. Schrift des A. T.* (ibid. 1923 ss.), dir. F. Feldmann-H. Herkenne; el *Verbum Salutis, Commentaire du N. T.* (París 1924 ss.), comenzado por J. Huby; *La Sainte Bible* (ibid. 1935 ss.), director L. Pirot y después A. Clamer; el *Regensburger Kommentar zum N. T.* (Regensburg 1938 ss.), dir. A. Wikenhauser-O. Kuss; la *Echter-Bibel* (Würzburg 1947 ss.), dir. F. Nötscher-K. Staab.

En Italia ha prestado muy buenos servicios la obra de Mons. A. Martini, arzobispo de Florencia (Turín 1769-81). Su mayor mérito está en la traducción, a la que se ha acomodado un comentario moderno de M. Sales-G. Girotti (*La Santa Bibbia commentata*, Torino 1911 ss.). Han aparecido todo el Nuevo Testamento y 7 vols. del Antiguo; mas no parece que llegue a completarse. Ofrece un particular interés por la traducción y por las excelentes notas exegeticas *La Sacra Bibbia* del Pontificio Instituto Bíblico (Florencia 1943 ss.). Es completa y acomodada a las necesidades modernas *La Sacra Bibbia* dirigida por S. Garofalo (Turín 1947 ss.), que contiene además oportunos volúmenes complementarios.

Si a tales obras añadimos el elevado número de comentarios a determinados libros publicados por varios autores, podrá echarse de ver qué atención se presta a la Biblia por parte de numerosos escritores.

En la exégesis moderna generalmente se ha adoptado el comentario estrictamente histórico-filológico del siglo pasado con el intento de lograr una presentación más viva y más profunda del texto sagrado. Algunos intelectuales católicos, representantes de la llamada «escuela neumática», se mostraban partidarios de un regreso al «afflatus» místico de los antiguos comentarios patrísticos, con lo que incurrieron en no pocos errores por su manera de valorizar lo sobrenatural.

Las últimas encíclicas, *Divino afflante Spiritu* (1943) y *Humani generis* (1951), reproducen sencillamente, acomodándolos a las exigencias modernas, los principios de la encíclica fundamental *Providentissimus Deus* (1893), que condena la exégesis espiritual. Trátase de las leyes establecidas en la *hermenéutica* (v.). [A. P.]

BIBL. — A. PENNA, en *Enc. Catt.*, VII, col. 104-108; H. HÖPFL-B. GUT, *Introductio generalis in S. Scripturam*, 5.ª ed., Roma 1950, pp. 551-85; A. VACCARI, *Historia exegeseos, en Institutiones Biblicae*, vol. I, 6.ª ed., Roma 1951, pp. 510-67; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Scrittura*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 306-22; * ALVAREZ SEISDEDOS, *La teoría antihoguena*, en *EstB* (1952) en-mar.

INTERPRETACIÓN de las lenguas. — v. *Carismas*.

INTRODUCCIÓN bíblica. — Entendida en el sentido más amplio, es el conjunto de los conocimientos necesarios o útiles para darse con fruto a la lectura y al estudio de la Biblia, en cuanto que está formada por una porción de libros diferentes entre sí y difíciles por razón de la lengua original, por la mentalidad de los autores que los escribieron en remotos tiempos y en circunstancias con frecuencia poco conocidas, por su contenido doctrinal; a veces superior a la inteligencia humana, y cuyas dificultades se han aumentado con los errores sobre esas materias (II Pe. 3, 16). Así se consideran también como ciencias de introducción a la Biblia la filología semita, la historia, la geografía y la arqueología bíblica, además de un suficiente conocimiento de las verdades reveladas, etc.

Pero actualmente por introducción bíblica se entiende comúnmente el tratado de las principales cuestiones que constituyen una preparación inmediata a la lectura de la Biblia o de cada una de sus partes, por lo que se divide en *general* y *especial*. A la primera pertenecen las cuestiones relativas a la existencia y naturaleza de la inspiración, al canon y al texto de los libros inspirados y a su hermenéutica, o sea a demostrar: 1) que los libros sagrados son fruto de la colaboración entre Dios y el hagiógrafo; 2) cuáles y cuántos son esos libros reconocidos por la Iglesia como inspirados, con exclusión de todos los otros, particularmente de los apócrifos; 3) que tales libros sagrados han llegado hasta nosotros sustancialmente íntegros, no obstante las múltiples transcripciones de los autógrafos originales (que hace ya muchos siglos que se perdieron) y las numerosas traducciones; 4) finalmente, qué reglas deberán seguirse para interpretarlos debidamente (v. *Inspiración, Canon, Textos bíblicos, Hermenéutica*, etc.).

La introducción bíblica especial abarca las cuestiones propias de cada uno de los libros de la Biblia: autenticidad literaria, integridad textual, forma estilística, circunstancias de composición (tiempo, lugar, fines buscados por el autor).

Según muchos acatólicos y los escritores antiguos, hay que distinguir entre concepto y método de interpretación bíblica, la cual, como ciencia sistemática, en realidad es moderna, y cuya historia se confunde prácticamente con la exégesis.

Los hebreos de los últimos siglos a. de J. C. se ocuparon principalmente del canon y de la hermenéutica, y hubo escuelas célebres que hasta el s. x desp. de J. C. trabajaron mucho, incluso en torno al texto sagrado. Los antiguos escritores eclesiásticos recogieron noticias relativas a cada uno de los hagiógrafos, se preocuparon de establecer distinción entre los libros sagrados y los apócrifos, formularon las principales reglas de interpretación. Así hicieron los padres alejandrinos y antioquenos, y especialmente San Jerónimo y San Agustín, el cual fué el primero que dió una colección sistemática de reglas hermenéuticas. Sus escritos sirvieron generalmente de guía hasta llegar a los autores medievales, entre los cuales se distinguió Santo Tomás, incluso por haber profundizado definitivamente en el concepto de inspiración. Posteriormente, al difundirse el conocimiento de las lenguas bíblicas, y con motivo de las decisiones del Concilio de Trento sobre la autenticidad de la Vulgata y sobre el Canon, comenzaron a tratarse sistemáticamente incluso las otras cuestiones de introducción, de la que el dominico Sixto de Siena († 1569) presentó el primer ejemplar completo. Poco tiempo después el oratoriano R. Simon († 1712) fué el primero en aplicar a la Biblia los métodos de crítica histórica, que, si bien encontraron tenaz resistencia en un principio, acabaron por ser adoptados hasta por los acatólicos y aún hoy están sustancialmente en vigor.

Entre las mejores obras de introducción de autores son notables las de J. Verdunoy (1927), R. Cornely - A. Merk (1934), J. Renié (1935), H. Lusseau - M. Collomb (1936), H. Simon - J. Prado (1950), H. Höpfl - B. Gut (1950), *Initiation biblique e Institutiones biblicae* (1951), G. M. Perrella (1952). [L. V.]

BIBL. — H. HÖPFL - B. Gut, *Intr. gen. in S. Scripturam*, 5.ª ed., Roma 1950, pp. 1-19; G. M. PERRELLA, *Intr. gen. alla S. Bibbia*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 9-11.

ISABEL. — v. *Infancia (evangelio)*.

ISAC. — Segundo de los patriarcas, hijo de Abraham y de Sara, padre de Esaú y de Jacob. Vivió más tiempo que Abraham, menos nomada que él, menos rico en hijos, menos favorecido con visiones sobrenaturales, a juzgar por lo que narra el Génesis. Fué heredero de

las divinas promesas, intensamente devoto, y se presenta como el prototipo del humilde, que vive en la oscuridad y se abandona siempre, lleno de confianza, a la voluntad de Dios.

Sara, estéril, dió a Abraham su propia esclava Agar, según la usanza de aquel tiempo (Cód. de Hammurabí, §§ 144-146), para tener de él un hijo que fuese heredero de las grandiosas promesas divinas (Gén. 16; cf. 12, 13, etcétera). Este hijo, que fué Ismael, vino a ser el primer padre de una gran nación; mas no es el elegido de Dios para realizar sus designios de salvación, sino el hijo que nacerá de Sara (Gén. 17). Y efectivamente, siendo ésta ya nonagenaria, da a luz a Isac (išhaq = el que ríe), así llamado por la risa de extrañeza y de gozo de Abraham con ocasión de la promesa divina (17, 17-24). De esta suerte, el hijo de la promesa fué también el hijo del milagro.

A causa de sinsabores por celos habidos entre Sara y Agar, con motivo de Ismael e Isac, aquella exigió de Abraham que despidiese a la esclava y a su hijo. La exigencia estaba en oposición con la antigua usanza (cf. Cód. de Hammurabí, art. 146), y Abraham no cedió sino al recibir el aviso de Dios. Despidió, pues, a Agar y a Ismael (Gén. 21).

Sin quejarse, el joven Isac se dejó atar, lleno de mansedumbre y de espíritu de sumisión, y que le colocasen sobre el ara para ser inmolado en obsequio de Dios, y así brilló en la prueba la santidad de Abraham y la piedad del hijo (Gén. 22).

A la muerte de Sara, Isac tenía 37 años. Abraham le dió por esposa a Rebeca, su pariente, a quien el leal Eliezer había trasladado desde Jarán (Gén. 24). Isac, heredero único, sepultó a Abraham al lado de Sara, en la gruta de Macpela, su tumba familiar. Dios le renovó las promesas que antes había hecho a Abraham (Gén. 25; 26, 2-5). Durante una carestía, Isac — lo mismo que en otro tiempo Abraham (Gén. 20) — se retiró a Guerar (= Tell Gemeh, suroeste de Gaza), entre los filisteos, donde presentó a Rebeca como hermana (que efectivamente era prima); pero el rey Abimelec sorprendió a los cónyuges y garantizó su seguridad. Isac se dedicó a la agricultura y prosperó, con lo que incitó la envidia de los indígenas, que comenzaron a molestarlo. Como era enemigo de contiendas, abandonó a Guerar y volvió a Berseba, a donde fué el rey a entrevistarse con él y estrechar un pacto de amistad (Gén. 26).

También Rebeca era estéril, y después de 20 años de matrimonio, por las plegarias de Isac, engendró a Esaú y a Jacob (Gén. 25, 21-34).

A los 130 años, viéndose próximo a la muerte, Isaac quiso bendecir a su primogénito Esaú; mas el astuto gemelo, con la ayuda de la madre, arrebató al anciano padre la bendición especial que le atribuía los plenos derechos de primogénito. Isaac vio también en esto la voluntad del Eterno y no rectificó su bendición (Gén. 27).

Murió en Hebrón a los 180 años y lo sepultaron Esaú y Jacob en la tumba de la familia (Gén. 35, 27 ss.). Su recuerdo es vivo en el Antiguo Testamento (cf. Am. 7, 9.16 hebr.). San Pablo (Rom. 9, 6-9) hace mención de la elección divina de Isaac como heredero único de las divinas promesas, excluidos de ellas Ismael y los demás hijos de Abraham, para demostrar cómo no todos los descendientes de Israel según la carne son herederos y partícipes de la salvación mesiánica, objeto de las promesas que se hicieron a Israel, sino el Israel de Dios, los imitadores de la fe de Abraham. De tal modo la palabra de Dios conservaba íntegra su eficacia, aun dado el caso de ser excluida de la salvación la mayor parte del pueblo judío. En Gál. 4, 22-31, contra el argumento más fuerte a que apelan los judaizantes en favor de la observancia de la Ley por parte de los cristianos, o sea en favor de la perpetuidad de la Ley, San Pablo demuestra por la misma Sagrada Escritura que en los designios de Dios entran dos disposiciones y no una. La primera, imperfecta, la de los esclavos; la segunda, la de los hijos: la menos perfecta deberá siempre ceder el puesto a la más perfecta.

Deduce tal enseñanza del episodio Agar-Ismael, Sara-Isac. Entre Sara y la Iglesia se da la semejanza de que la una y la otra son madres libres; el judaísmo es una religión de temor, una religión de esclavos, a semejanza de Agar y de sus descendientes. Dada la inmutabilidad de la divina Sabiduría, se puede y se debe sostener que, al darse análogas situaciones históricas, Dios sigue obrando como obró entonces. En la situación Agar-Ismael contra Sara-Isac, Dios ordenó que fuera despedida la esclava, excluyendo a Ismael de la herencia; y así ahora, basándonos en la analogía de la situación de la sinagoga contra la Iglesia, hemos de sacar la conclusión de que los judíos recalitrantes y perseguidores quedan excluidos de la salvación mesiánica, que es un bien exclusivo de la nueva economía. [F. S.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE. *Ep. aux Galates*, 3.ª ed., París 1926, pp. 118-29; *Ep. aux Romains*, 2.ª ed., ibid., 1931, 228 ss.; G. RICCOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 151-56, 163.

ISACAR. — (Hebr. Issākār, forma ifta'al, abreviatura de Ištakar-el, «Dios de la recompensa».) Es el nono hijo de Jacob, quinto de Lía (Gén. 30, 16 ss.). El nombre se explica dos veces: Lía «ha tomado como prenda» (šakar) a su marido (v. 16); Dios ha dado «la merced» (šākār, v. 18). Con sus hijos Tola, Fua, Yasub y Semran (cf. Jue. 10, 1; Núm. 26, 23; 1 Par. 7, 1), Isacar baja a Egipto (Gén. 46, 13; Núm. 26, 23; 1 Par. 7, 1), donde su descendencia aumenta en tal forma, que cuenta con 54.400 miembros en el primer censo (Núm. 1, 28 s.) y 64.300 en el segundo (Núm. 26, 23 ss.). Jigal representa a la tribu en la exploración de Canán (Núm. 13, 8) y Paltiel en la comisión para la división del territorio conquistado (Núm. 34, 26). Tola (Jue. 10, 1) y Basa, rey de Israel, que reside en Tírsa, no lejos de Jasib, proceden de la tribu de Isacar (1 Re. 15, 27). Los descendientes de Omri parecen tener el mismo origen, pues tienen bienes de familia en Jezrael (1 Re. 21, 1 s.), si bien no es probable el que tenga su origen de Manasés (Onomasticon, p. 109).

Gén. 49, 14, delinea la historia de la tribu de Isacar: «asno robusto» (cf. Jue. 5, 15, tribu fuerte en tiempo de Débora contra Sisara; con sus 87.000 hombres [1 Par. 7, 5] favorece a David para subir al trono de Israel, cf. 1 Par. 12, 32); «descansa en sus establos (en la llanura de Esdrelón). Vió que su lugar de reposo era bueno, y que era deliciosa la tierra, y prestó los lomos a la carga, y hubo de servir como tributario» (se enflaqueció y aceptó el yugo de los cananeos). Dt. 33, 18 s., une la tribu de Isacar a la de Zabulón, como gente dada al comercio. Los caravанeros de Isacar viven en sus tiendas, pero el grueso de la tribu está instalado en las cercanías de Nebi Dahi y del Tabor, que forma el enlace entre Neftalí, Zabulón e Isacar. Según Jos. 19, 17-23, los límites del territorio de la tribu de Isacar son Jezrael (Zer'in), Qesulot, Sunem, Jafaraim, etcétera. [F. V.]

BIBL. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébr.*, I, París 1922, pp. 7, 11, 96, 139, 141, 161, 185; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, ibid. 1938, pp. 60 ss.; A. CLAMER (*La Ste. Bible*, ed. Piot. 2), ibid. 1940, pp. 413, 736.

ISAÍ (Jesé). — v. David.

ISAÍAS. — El más célebre de los profetas escritores, y el libro que lleva su nombre en la Biblia hebrea.

El hombre. — Isaías nació probablemente en Jerusalén, por los alrededores del año 770 a. de J. C., de familia distinguida, según se desprende de su alta cultura y de sus relacio-

nes con la corte y con la nobleza del reino de Judá. Tuvo esposa, y, cuando menos, dos hijos, a los que impuso nombres fatídicos (Is. 7, 3; 8, 3), lo mismo que el suyo propio es significativo, ya que en hebreo leña 'jahu equivale a «Yavé es salvación». Fué llamado al ministerio profético en una célebre visión (Is. 6) que ha tenido una inmensa resonancia en la teología y en la liturgia cristiana (el *Sanctus* de la Misa). Era el año 738, cuando en el horizonte político del cercano Oriente se dibujaba el peligro proveniente de la creciente potencia de Asiria, guiada por el fuerte brazo del rey Teglathalasar III (745-726). Desde entonces Isaías se mantuvo al lado de los reyes de Judá, Ajaz y Ezequías, para animarlos en la dura crisis por que atravesaba la nación, asegurándoles de la divina protección en virtud de las promesas que habían sido hechas a David, fundador de la dinastía; y al pueblo le hacía oír su influyente palabra para reducirlo al puro culto de Yavé y a la observancia de la ley moral y de los deberes de humanidad. Se le hizo poco caso, por lo que predijo terribles castigos a la nación culpable, pero también una feliz restauración. Azotada y diezmada por las desgracias, saldrá de ellas purificada para dar origen a una nueva sociedad religiosa mejor organizada, y gozosa por los bienes de la paz y de la prosperidad.

Tales son en sustancia los numerosos mensajes de Isaías, que en su predicación da pruebas de un fuerte carácter, ardiente fantasía, brillante palabra, corazón magnánimo y ardiente celo por el honor de Dios y por el bienestar de su pueblo. De Isaías no aparece huella alguna desde que, según la predicción del gran profeta, la nación se vió a salvo de la terrible invasión asiria (701 a. de J. C.). No se sabe cómo ni cuándo murió. Una tradición judía, difundida incluso por la Iglesia cristiana y recogida en el Martirologio Romano en el 6 de julio, refiere que fué muerto, y concretamente aserrado en dos partes, por orden del impío Manasés (693-699 a. de J. C.). A tal hecho se cree que alude la epístola a los *Hebreos* (11, 37) con las palabras: «fueron aserrados» (los santos del Antiguo Testamento), según observa ya San Jerónimo (al fin del libro XV de su comentario a *Isaías*).

El libro, que, con sus anejos y adjuntos, recoge los vaticinios de Isaías, presenta divisiones bien precisas y una distribución bastante clara. La actual división de 66 capítulos no se remonta más allá del s. XIII de nuestra era. La primera división, por su importancia y por su realce, es la que distingue dos partes lige-

ramente desiguales (como 9 y 8), separadas por un paréntesis histórico, parecido a II Re. 18, 13-20, 19. El principal asunto de las dos partes, que son como las dos caras de una medalla, está contenido como en resumen, en la siguiente sentencia lapidaria: «Sión (por metonimia, la nación hebrea) será redimida mediante un justo castigo» (Is. 1, 27). En la primera parte se anuncia de un modo preponderante el castigo purificador, y en la segunda se describe el gozo del rescate o restauración. La primera es libro de aflicción; la segunda de consuelo (Santo Tomás, *Comm. in Is.* 1, 1). Cada una de las dos se subdivide en dos secciones perfectamente distintas como lo mostrará el cuadro siguiente:

Primera parte: amenazas y castigos.

1. Primeras predicaciones durante el reinado de Joatam (738-736), en las que sobresale el contenido moral (1-5). Visiones inaugurales y vocación del profeta (6).

2. La crisis de la dinastía durante el reinado de Ajaz (736-721) y las profecías del Emmanuel (7-12): la liga de los reyes de Damasco y de Efraím (Israel) contra el rey de Judá pone en peligro a la dinastía de David; Isaías asegura su perpetuidad hasta la venida del Mesías, que presenta en tres cuadros: el nacimiento virginal (7), el prodigioso niño sobre el trono de David (9), el paradisiaco gobierno del retorno de David (11), ciclo que se completa con el anuncio del castigo de los enemigos de Judá (8-10) y se concluye con un cántico de acción de gracias.

3. Mirada al mundo de las cercanías: vaticinio contra las gentes; contra babilonios y asirios, filisteos, moabitas, damascenos y aliados, cusitas, egipcios, idumeos, árabes, fenicios (13-23).

4. Espantosas visiones y acontecimientos alegres: cuadros semíticos sobre las calamidades que se desplomaron sobre el país y sobre el pueblo hebreo, entremezclados con himnos de acción de gracias por la liberación y la felicidad que a ella se siguió; sabiduría, justicia y santidad de las divinas disposiciones respecto del pueblo de Israel y de sus enemigos; destrucción de la capital de los enemigos, repatriación y restablecimiento de la nación reunida (24-47).

5. Crisis nacional motivada por la invasión asiria en el tiempo de Ezequías (721-693): amenazas a Samaria y Jerusalén, y sobre todo a los seductores del pueblo que contra el consejo divino lo inducen a aliarse con Egipto; amenazas al invasor asirio; suerte final de los hebreos, contraria a la de sus enemigos (28-35).

Apéndice histórico de los acontecimientos políticos (36-39).

Segunda parte: alientos y renacimiento.

6. Fin de la cautividad: certeza del retorno, todo por obra de Yavé, incluso Ciro, el libertador; poder y sabiduría de Yavé en la elección de Ciro como ejecutor de sus designios; caída de Babilonia, reproches a los hebreos desconfiados e invitación a la repatriación (40-48).

7. Fin del pecado y restauración de Sión (49-55). En estas espléndidas páginas domina con vivos colores la majestuosa figura del «Siervo de Yavé», enviado para la salvación de Israel y de todas las gentes; como manso y fuerte maestro, fiel a su misión, se mantiene constante entre las más feroces oposiciones y al fin da su vida en expiación por las culpas de todos. Así satisfecha la divina justicia, y borrado todo el pecado, Sión, es decir, la nación, es admitida nuevamente a la amistad e invitada a disfrutar de los esplendores de la restauración. Una vez renovada en su población y en su magnificencia externa, y mejor aún en su virtud interior, deberá recoger a los hijos que vuelvan para que participen de una envidiable felicidad: estímulos para los negligentes.

8. La nueva comunidad de los redimidos: sanidad de costumbres que se requiere de sus miembros, puros destellos de la nueva Jerusalén, el divino redentor y renovador, suerte final de los creyentes y también de los incrédulos (56-66).

Un libro como éste no es obra de un tirón: las diferentes partes que lo integran fueron formándose en diversos tiempos y en diferentes ocasiones; Isaías ejerció el ministerio profético durante cerca de medio siglo, tomando parte activa en las vicisitudes de su nación. ¿Cuándo fueron reunidas en un solo cuerpo, como el libro actual, esas partes diversas? ¿Son todas ellas obra del propio Isaías? Cuestiones son éstas muy agitadas por la crítica moderna.

Respecto de la primera cuestión, la de la composición del libro, tres documentos de género diferente e independientes, de una antigüedad que difícilmente será superada (s. III-II a. de J. C.), o sea el manuscrito completo que se halló junto con otros hebreos en el desierto de Judá el 1947, la versión de los LXX, y el elogio de Isaías en *Eclo.* 48, 22-25, conciden todos en mostrarnos el libro en toda su integridad y con el orden actual, al que, por lo mismo, no puede hacerse descender más acá de los primeros tiempos que siguieron al re-

greso de la cautividad (s. v a. de J. C.), pero sí puede ser más antiguo.

Y en lo tocante al autor, la cuestión principal es la referente a los capítulos 40-46 que los modernos suelen atribuir a un profeta cuyo nombre se desconoce y que floreció en Babilonia hacia el fin de la cautividad, es decir, medio siglo largo después. Hay muchos que incluso distinguen los capítulos 40-55 de los siguientes 56-66 y atribuyen estos últimos a un tercer autor que vivió en Palestina entre los que retornaron del desierto (*Déuteroisaias* y *Tritoisaias*).

La razón principal de esta tesis es la sicología ordinaria del Profeta. «Los profetas (escribe San Jerónimo, *Comentario a Oseas*, 1, 34) aun cuando pronostican cosas que sucederán muchos siglos después, como la venida de Cristo y la vocación de las gentes a la fe, no pierden de vista sus tiempos, pues de otra suerte en vez de consejos prácticos de inmediata aplicación dirigidos a una turba reunida para escucharlos, sería como si le diesen una hierba ligera de cosas inciertas y futuras». En realidad el autor de la segunda parte (40-66) habla como quien vive en medio de los judíos al fin del destierro, alentando, excitando, amonestando como convenía en aquel acontecimiento tan feliz de la vuelta a la patria, lenguaje que habría resultado incomprensible, o cuando menos extravagante para los judíos del tiempo de Isaías. No obstante, es preciso observar que: 1.º) es innegable el íntimo parentesco que existe de doctrina y de lenguaje (p. ej.: «el Santo de Israel» por Yavé, expresión rarísima fuera de Isaías) entre todas las partes del libro; y ya desde los primeros capítulos se encuentran referencias al regreso y a la restauración, pensamientos que se desarrollan por extenso en la segunda parte (cf. 1, 27 y el nombre profético de She'ar-ia-shub = el resto regresará, que se impuso al hijo de Isaías, 7, 3). Que Isaías haya previsto la cautividad de Babilonia aparece claro en la narración histórica (*Is.* 39, 5-7 = *II Re.* 20, 16-18). 2.º) Tenemos en los profetas otros ejemplos de exhortaciones y medidas providenciales que miraban a lo lejos refiriéndose a un futuro lejano y a lugares distintos (*Jer.* 29, 1-14; 32; *Ez.* 34-48), y nosotros no tenemos derecho a poner límites al poder de la inspiración profética. 3.º) En los cc. 40-66 hay páginas que por la profundidad de pensamiento, potencia de imaginación y sublimidad de poesía rivalizan con los más bellos cantos del primer Isaías auténtico, y no ceden en valor a ningún otro escritor bíblico. Sería verdaderamente extraño que la tradición y la histo-

ria que ha conservado e inmortalizado al autor de una cortísima página, como el breve mensaje del profeta Abdías, hubiera dejado caer en el olvido el nombre de aquel maravilloso genio que dictó tales obras maestras, de no ser el mismo Isaías. Estas razones aconsejan prudencia. Respecto de algún rasgo e incluso de capítulos enteros, como 36-39 (históricos) y los precedentes 34-35 de la misma primera parte, pueden darse especiales razones para no atribuirlos a Isaías; pero negarle una parte tan grande del libro que se nos ha transmitido bajo su único nombre, no está exento de peligro de error.

Puede haberse dado el caso de que a cantos auténticos de Isaías se hayan agregado composiciones de partidarios e imitadores acerca del mismo motivo, algo así como lo que se advierte en el largo capítulo 51 de Jeremías, y que toda la colección haya tomado el nombre del principal autor, como ocurrió con los *Salmos*. Pero otra cosa es difícil precisarla. La Comisión Bíblica, interrogada a este propósito, respondió (28 de jun. de 1908) diciendo que los argumentos alegados hasta el presente no convierten en tesis irrefutable la atribución de *Isaías* a dos o más autores diferentes. En el Nuevo Testamento es el libro más veces citado, juntamente con los *Salmos*. En total son 22 las citas, además de 13 referencias a pasos diversos, de los cuales seis son de la primera y siete de la segunda parte, y siempre con el nombre expreso de Isaías.

El mensaje. Son pocos los mensajes del libro de Isaías, y éstos solamente en la primera parte (cc. 6-8.20), que van precedidos de un breve relato en prosa; lo restante está en verso, y de un ritmo que a veces resulta un tanto lánguido, pero que las más de las veces es de exquisita hechura. Por la viveza de impulsos y de colores, por la fuerza de expresión, esplendor de imágenes y nobleza de locución, muchas páginas de Isaías merecen colocarse entre las más insignes creaciones de la poesía hebrea y aún de la poesía en general.

Incluso por el contenido ideológico, tan rico y tan profundo, Isaías ocupa uno de los primeros puestos entre los escritores del Antiguo Testamento. Nos limitaremos, pues, a exponer lo que es propio de Isaías, al menos por razón de la especial importancia que se da a ello en el libro.

De la visión inaugural (c. 6) parece que dimanen dos de las ideas maestras de Isaías, la sublimidad y la santidad de Dios. Aparece el Señor al profeta sentado sobre un altísimo trono y con un luminoso manto al que sus

diminutos ojos apenas pueden mirar más que el borde inferior. En torno al trono divino se mantienen firmes unos Serafines que manifiestan su reverencia hacia tan gran majestad y esplendor velándose el rostro mientras cantan con entusiasmo: «Santo, santo, santo es Yavé Sebaot». Y el nombre «el Santo de Israel» es un eco de aquel canto que resuena por todo el libro, del que es propio dicho nombre. Consecuencia de la divina santidad, cosa que tanto inculca Isaías, es que Dios exige de su pueblo ante todo inocencia de costumbres y sincero culto interior, y que castiga severamente sus pecados.

La más elocuente proclamación de la divina transcendencia está en el largo fragmento 40, 12-25. La plenitud del ser, del conocer, del poder, que es propia del Dios de Israel, ilústrase repetidas veces como prueba de que Él es el único Dios verdadero (40-48). Él es quien preside en todos los acontecimientos, y en todas sus disposiciones se funden en un armonioso efecto la sabiduría, la destreza y la fortaleza.

Estos divinos atributos brillan con una particular nota de misterio en la conducta del Señor para con su pueblo. Por caminos insospechados e imprevisibles para las mentes de los hombres, como son el destierro, los triunfos del pagano Ciro y los padecimientos de su «Siervo», Yavé dirige al pueblo elegido y a la humanidad entera a aquella plena salvación que desde un principio entraba en sus misericordiosos designios y respondía a las promesas hechas a los patriarcas. En esto es donde mejor se evidencia lo mucho que superan los designios divinos a los pensamientos humanos (55, 8.9), y al considerarlo el profeta saluda a Yavé como «Dios misterioso, Dios salvador» (45, 15). Es un arranque de admiración del que se hará eco San Pablo (*Rom.* 11, 33-35) por idénticos motivos.

Y es aquí donde se entra de lleno en el campo del mesianismo, en el que Isaías nos ofrece más riqueza de ramilletes que todos los otros profetas juntos, tanto por el número como por la variedad e importancia de las predicciones. En la primera parte nos describe al Mesías salvador como soberano, heredero del trono de David, prodigio de virtud sobrenatural en su nacimiento (7, 14) y en su gobierno (9, 5; 11, 1-5), un imperio de paz fundado sobre la religión y la justicia, que se extiende a todos los tiempos y a todos los pueblos (9, 6; 11, 9-10). En la segunda nos lo presenta en la persona del «Siervo de Yavé», cual legado divino, enviado para instruir a los pueblos en la ley divina y para expiar las culpas del género hu-

mano con el sacrificio de su propia vida, sobreviviendo para devolver a los hombres la justicia perdida y constituirse en intercesor de ellos ante Dios (53, 4-12). Aquí encontramos por vez primera claramente afirmado el principio de la redención mediante una satisfacción vicaria, concepto de capital importancia para la esencia misma de la religión, ya que constituye la base del cristianismo. [A. V.]

BIBL. — G. GIROTTI, *Il libro di Isala* (La S. Bibbia, ed. M. Sales, 7), Torino 1942; L. DENNEPELD, *Isaie* (La Ste. Bible, ed. P. P. P., Paris 1947, pp. 13-234; A. VACCARI, *La S. Bibbia*, VI, Firenze 1953, pp. 15-197); A. FERNÁNDEZ, *El profeta Isaias caudillo y salvador de su pueblo*, Jerusalén 1940; A. FEUILLET, *Isaie* (Le livre d'), en DBI, IV, col. 647-729; J. JUSTO PÉREZ, *leyendo la Biblia. Isaias Consigna*, 1951, marzo); P. TERRES ROS, *La tección de Cristo paciente según Isaias* (Crist., 1948, 96).

ISBAAL (Ishbošet). — v. David.

ISMAEL. Ismaelitas. — (Hebr. Išma'el, acad. Ismah-el de la onomástica amorrea = «Dios escuche»). Hijo de Abraham y de Agar (Gén. 16). Sara, estéril y vieja para dar hijos al marido y evitar la vergüenza de la esterilidad (Is. 63, 9; Eclo. 42, 9 ss.; Lc. 1, 25), ofrece a Abraham la esclava Agar como concubina. El código de Hammurabi (§§ 144-146 y acaso también el 163) prevé el caso de esterilidad de la esposa y la introducción de la esclava que un contrato de Nuzu hace obligatoria. Al sentirse encinta Agar menosprecia e insulta a Sara, y ésta, con el consentimiento de Abraham (§ 146 de Hammurabi), la maltrata (Ex. 21, 20 s. permite dar de palos, pero no matar con el golpe al esclavo) y Agar huye junto a una fuente del desierto de Sur, el actual Bir Main. El ángel del Señor la invita a regresar y le hace la promesa de la descendencia, la suerte y el nombre del que ha de nacer: Ismael «Dios ha oído tu dolor». Nace Ismael cuando Abraham tiene 86 años y da ocasión a promesas divinas en el momento de la alianza entre Dios y el patriarca (Gén. 17, 18-20). Cuando Sara da a luz a Isaac se reaviva la lucha entre ella y Agar (Gén. 21, 8-19); Sara excluye de la sucesión hereditaria al hijo de la esclava. Los diversos códigos mesopotámicos (Lipit-Ishtar, Hammurabi, leyes asirias, contratos de Nuzu) excluyen de la herencia a los hijos de las concubinas, y la historia de Jefe (Jue. 11, 1 s.) parece ser una prueba de semejante usanza en Israel. Pero no los equipararon a los hijos de la esposa por una adopción como la de Sara (Gén. 16, 2). Ismael tiene derecho a la herencia y tiene, no obstante, que contentarse con la bendición de Dios (Gén. 20, 13) con dolor de Abraham. Agar se lo lleva a las espaldas y, cuando se le ter-

mina el agua del odre, lo deposita bajo un arbusto. Ismael gime, grita, y el ángel de Yavé muestra un pozo donde podrá calmar la sed. Gén. 21, 20 s. refiere la vida de Ismael: Dios le protege y llega a hacerse un tirador de arco en el desierto de Farán (cf. Gén. 14, 6 al norte de la península del Sinaí, de donde proviene la relación de Gál. 4, 25 s. entre Agar y el Sinaí) y toma por esposa a una egipcia. Entierra a Abraham (Gén. 25, 9) y es enterrado junto a él a los 137 años (Gén. 25, 17).

Con Ismael nos hallamos en la esfera de la influencia de Egipto. Egipcias son la madre (Gén. 16, 1) y la esposa (21, 21). El país de Misraim (Egipto) se extiende más allá del valle del Nilo y llega hasta el Naḥal Musur, «torrente de Egipto», hoy Wadi el-'Aris. Los ismaelitas (Gén. 25, 18) ocupan el territorio entre Hawilaah (Gén. 10, 7.29) y Sur (Gén. 16, 7; 20, 1; Ex. 15, 22) que está enfrente de Egipto. Los dos términos parecen señalar los límites de la Arabia del Norte. Sur, «muro», recuerda «la muralla de la cabeza» de Sinube, la cual tiene la finalidad de contener a los beduinos indisciplinados e independientes, y está desafiando constantemente a los sedentarios y vagabundos como el asno silvestre (Gén. 16, 12; cf. Job 11, 12; 39, 5-8), pues tales son los ismaelitas, que cruzan la región desierta entre el istmo de Suez y el Neguev. Los descendientes de Ismael (Gén. 25, 12-15) forman las tribus de la Arabia del Norte: Nebaioth (tal vez los nabateos que más tarde ocuparán una parte de Jordania) y Qedar (Is. 21, 16; 42, 11; Nabata y Qedar de los textos asirios, nabateos y cedreos de Plinio: 'Adbe'el semejante al gobernador árabe Idibi-'Ju conocido por Teglafalasar III); Bissam (I Par. 4, 25), y Misma (cf. los árabes Isamme' de Asurbanipal); Dūmah, el oasis de el-Djof, el Adummat de los textos asirios; Massa (Mas'a de Teglafalasar III), Tejmā', el oasis conocido por el mismo rey asirio, Jetur (cf. Lc. 3, 1) y Naḥš (I Par. 5, 19), adversarios de Rubén y de Gad; Qedmah (tal vez Kadmoni de Gén. 15, 19. Sinube frente a Qdm al este del Mar Muerto).

En el desierto arábigoegipcio se muestran los parques y los campamentos circunscritos por cercos de piedras. Las familias de los ismaelitas se hallan agrupadas fundándose en la madre común, conforme a lo que sugiere el apelativo 'ummāh (ar. 'ummah, ac. ummu, «madre» Gén. 25, 16). Así toda una tribu se llama Hagri (Sal. 88, 7; I Par. 5, 10.19 s.) para perpetuar el nombre de Agar. Los clásicos los conocen también con los nombres de 'A) Αἰγυῖος y Agnei.

Hácese mención de los ismaelitas cuando José es vendido (*Gén.* 37, 25 ss.; cf. 43, 11; 39, 1): una caravana proveniente de Galad, al este del Jordán (*Jer.* 8, 22), con productos apreciados en Egipto para medicinas (*Jer.* 46, 11). *Gén.* 28, 8 habla de contratos entre idumeos e ismaelitas, elementos árabes. [F. V.]

BIBL. — C. H. GORDON, en *RB.* 44 (1935), 35; R. DE VAUX, en *RB.* 56 (1949), 26 ss.; E. DHORME, *Abraham dans le cadre de l'histoire (Recueil Dhorme)*, París 1951, p. 270 ss.

ISRAEL. — Sobrenombre que fué dado a Jacob después de su misteriosa lucha con el Ángel en Panuel, junto al río Jaboc, y que después se aplicó a todo el pueblo formado por sus hijos.

La etimología (gr. *Ἰσραήλ*) no es segura. La Biblia da una interpretación popular ligándolo con el verbo *šārāh* (árabe = sárā), que no aparece más que en este lugar y significa «ser fuerte, combatir»: «...pues has sido fuerte contra Dios» (*Gén.* 32, 19). También parece que Oseas alude a este significado (12, 4-5): Israel sería «Él es fuerte con Dios (El)». Pero en los nombres teóforos generalmente Dios hace de sujeto y no de complemento como aquí; por lo que otros, considerando la raíz, interpretan por «Dios es fuerte, combate» (P. Joüon), o «que Dios se muestre fuerte» (yusivo, M. Noth). De entre las numerosas explicaciones que se proponen, hay dos posibles: Israel se relaciona con la raíz *šār* (árabe *šārā* = brillar), de donde sale «Dios brilla» (era el alba cuando terminó la lucha, K. Vollers, O. Procksch, E. Zolli); o con la raíz *išār* = curar (que no existe en hebreo, pero sí se emplea en árabe y en etíope), «Dios cura» (W. F. Albright).

De nombre personal, Israel pasó a significar la federación de las doce tribus, comprometidas en el pacto religioso del Sinaí (*Ex.* 19, 3, 4; *Jos.* 24 etc.). Cuando se efectuó la división de los dos reinos, el término tomó un color más bien político y significó el reino del Norte por oposición al del Sur (Judá); pero ya Isaías vuelve al significado religioso y llama a los dos reinos «dos casas de Israel» (8, 14). Esa vuelta es más patente en Miqueas y en Jeremías, y especialmente en los últimos profetas, en I-II *Par.* y en I *Mac.*, donde significa el Israel renacido, el pueblo de Dios, heredero de las promesas mesiánicas. Para San Pablo el nuevo Israel es la Iglesia (*Gal.* 6, 16; I *Cor.* 10, 18). También se llama Israel al Mesías, en cuanto es, a semejanza de Jacob, la cabeza de donde procede el nuevo pueblo de los redimidos (*Is.* 49, 3). [S. C.]

BIBL. — P. JOÜON, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 10 (1925), 42 ss.; L. ROST, *I. bei den Propheten*, 1937; G. A. DANELL, *Studies in the name I. in the O. Testament*, Uppsala 1946; R. DE VAUX, en *DBS*, IV, col. 730 s.

ISRAEL (Reino de). — El poderoso reino creado por David había ofrecido síntomas de descomposición ya en los últimos años de Salomón. Contribuían a ello motivos políticos, sociales y religiosos. Las tribus septentrionales, que eran más ricas, y en otro tiempo habían estado ya capitaneadas por jueces o reyes de su estirpe (Gedeón, Jefe), apenas toleraban el predominio de Judá. Recuérdese el revuelo de Absalón y el de Seba. El modo de obrar de Salomón, poco deferente en sus relaciones, su administración fundada en prefecturas, con mengua del poder de los ancianos en las respectivas tribus, con las cuales no se contaba ni aun para la elección del rey, he ahí los principales móviles políticos.

Razones de carácter social son las aportaciones de mano de obra y pecuniarias, de las que sólo Judá estaba exento. Finalmente el mal ejemplo de Salomón, arrastrado a prácticas idolátricas por sus mujeres, elegidas por todas partes entre los pueblos paganos; el perjuicio causado a los antiguos santuarios yaveístas (Silo, Bétel, Gabaón), como consecuencia de la construcción del Templo, por motivos opuestos chocaron con los fervorosos yaveístas y con los intereses locales de varios sectores de la población. La ocasión que decidió la escisión fué la estúpida incomprensión de Roboam cuando acababa de ser elegido rey de Judá.

Las tribus septentrionales, que se habían reunido en Siquem para tratar sobre su adhesión al nuevo rey, rechazaron a la dinastía de David y eligieron por su rey al efraimita Jeroboam, a quien Aías de Silo (I *Re.* 11, 29-36) había predicho el reinado, y que había acudido desde Egipto, donde se había refugiado durante el reinado de Salomón.

Conservóse el nombre nacional de Israel aplicado al estado septentrional de las diez tribus, más extenso en territorio, puesto que abarcaba incluso la Transjordania, y más importante por el número. Jeroboam fortificó a Siquem e hizo de ella la capital del nuevo reino de Israel durante los primeros años (II *Re.* 12).

Para consolidar el reino, Jeroboam (929-909) comenzó por tomar providencias de orden político-militar (la fortificación de varias ciudades, etc.), mas pronto pasó a una revolución religiosa que acarreó gravísimas consecuencias. En el indiscutible atractivo del templo de

Jerusalén vio un peligro para la estabilidad de su reino; y aprovechando el antiguo apego popular a las antiguas alturas, construyó dos altares oficiales: los santuarios de Bétel (19 km. al norte de Jerusalén) y de Dan (a los pies del Hermón). Las dos localidades, por su posición cerca de las dos extremidades del reino, se prestaban magníficamente para el intento de mantener la devoción del pueblo en el interior y en los límites del estado.

Jeroboam dotó a los dos santuarios de sendos becerros de oro, repitiendo el gesto de Arón en el desierto (Éx. 32, 1-66), e invitando al pueblo a adorar a Yavé bajo la figura del becerro. No era propiamente una idolatría; tratábase de un culto ilícito, al menos por razón de la forma, puesto que el primer estatuto de la alianza sancionada en el Sinaí prohibía toda reproducción sensible de la divinidad (Éx. 20, 4 s.). Pero para el pueblo fué efectivamente ocasión y estímulo para la idolatría. Además de eso, instituyó un nuevo sacerdocio y cambió el calendario, como, por ejemplo, la fecha de la fiesta más popular de Judá, la de los Tabernáculos, que él puso un mes más tarde. Así comprometió Jeroboam al yaveísmo, atendiendo a sus miras políticas sin ninguna consideración para con la revelación divina, apartando prácticamente a Israel de la alianza (v.) con Yavé. Es, pues, exacto el juicio severo manifestado en la expresión: «el que indujo a Israel al pecado», y tiene razón de ser la tristeza del anciano profeta Aías que, habiéndose retirado a su ciudad de Silo, pronosticó al soberano la terrible condenación que arrastraba a la ruina a toda su familia (I Re. 14). Ya un profeta anónimo, presente en la inauguración del culto ilegítimo en Bétel, había vaticinado la destrucción del tal culto por obra de Josías; y esa profecía se cumplió unos 300 años después (II Re. 23, 15 ss.). El «pecado de Jeroboam» fué el pecado original del reino de Israel; pecado continuado, y frecuentemente bastante agravado, por varios reyes y sus respectivas dinastías que fueron sucediéndose con trágicos sobresaltos en el nuevo reino (v. *Cronología bíblica*). Su historia es verdaderamente la de una «caña agitada por el viento» (I Re. 15, 14) que, con más o menos rapidez, iba camino de desaparecer engullida en el abismo.

Nadab, hijo de Jeroboam, apenas reinó dos años; fué muerto por su general Basa (de la tribu de Isacar) que exterminó a su familia para eliminar a todos los pretendientes.

Basa (2.ª dinastía) reinó unos 23 años (908-885), con la capital en Tirsa (no identificada;

quizá en la tribu de Manasés). Debió de ser hábil y potente; extendió sus dominios hasta Rama, a cuenta de Asa, rey de Judá; pero éste acudió a Benadad I, de Damasco, en busca de auxilio, obligando a Basa a abandonar lo conquistado en el sur y a hacer no pocas concesiones a los sirios.

El hijo de Basa, Ela, depravado y corrompido, apenas reinó durante un año. Hallándose de comilona en casa de uno de sus mayordomos, fué degollado por Zimri, uno de sus generales, que asesinó también a toda su familia (I Re. 16, 8-20). Pero el ejército que estaba asediando a Guibetón, ocupada por los filisteos, proclamó rey a Omri, otro general. Zimri, al ver que caía Tirsa, la capital, puso fuego al palacio real y acabó entre las llamas una semana escasa después (884).

Omri (Vulg. Amri), sexto rey de Israel, fundador de la cuarta dinastía, que duró unos 45 años, subió al trono en el año 27 de Asa, rey de Judá (I Re. 16, 16-28). Una parte del ejército se puso al lado de un tal Tibni, probablemente efraimita, que murió, tal vez asesinado, después de cuatro años de guerra civil y de anarquía. Fué activo y sagaz organizador, y no menos valeroso soldado. Hizo que el reino de Israel fuese poderoso y estimado, y puede llamársele su segundo fundador. Las inscripciones asirias (de Adadnirari III, Teglatfalasar III y Sargón) hablan de Israel llamándolo *mât Humri*, «país de Omri», o *bit Humri*, «casa de Omri». Tuvo fundamental importancia para toda la historia subsiguiente del reino y del país la fundación de la ciudad de Samaria, en una privilegiada posición central, a 10 km. de Siquem. Omri hizo de ella su capital y la convirtió en una fortaleza inexpugnable y en el centro de cohesión y de unidad política del reino, lo mismo que había hecho David con Jerusalén. Sabemos por la stela de Mesa (v.) que Omri ejerció dominio sobre Moab, y ocupó su distrito de Madaba (lín. 7 s.). Impuso un tributo a los reyes moabitas (II Re. 3, 4). Fué menos afortunado luchando contra los amorreos, a quienes hubo de ceder algunas ciudades y conceder emporios comerciales en la misma Samaria (I Re. 20, 34). Ya en los comienzos estableció con Ethbaal, rey de Tiro, una firme, íntima y provechosa alianza que quedó sancionada con el matrimonio entre Ajab y Jezabel, sus respectivos hijos.

Inició relaciones amistosas con Judá. Como consecuencia de su indiferencia religiosa, Omri abrió con su política un amplio campo para el sincretismo idolátrico (I Re. 16, 25 s.) que se desbordó durante el reinado de su hijo y

sucesor Ajab. Con éste (873-854), el reino de Israel disfrutó de una gran prosperidad material, en tanto que el yaveísmo recibió un golpe mortal, debido a la nefasta influencia de la inicua, cruel y avasalladora Jezabel. Sobre el modo diabólico con que dominaba a Ajab y se entrometía en el gobierno tenemos ejemplos en la persecución de los yaveístas, en la imposición oficial del culto del Baal fenicio y en la cruel rapiña de la viña de Nabot, a quien ella mandó asesinar (I Re. 16, 29-22, 40).

La aberración religiosa llegó al colmo, y lucharon heroicamente contra ella *Elías* (v.) y *Eliseo* (v.). Ajab en sus últimos años derrotó (857 a. de J. C.) a Benadad II, rey de Damasco, que un año antes había asediado inútilmente a Samaria. El vencedor respetó la vida al rey prisionero, y se limitó a exigir la restitución de las ciudades que Omri había cedido a los arameos y la concesión de barrios especiales en Damasco para los comerciantes israelitas. Ajab tenía la mirada puesta en Asiria, que ya se enfrentaba amenazadora con Salmanasar III, y formó una liga defensiva contra ella; liga que fué derrotada en Qarqar (853); Ajab tomó parte en ella con 10.000 infantes y 2.000 carros (*Monolito* de Salmanasar III). Inmediatamente después se renovaron las hostilidades entre Samaria y Damasco, y en ellas tomó parte Josafat, rey de Judá, que había tomado por esposa a Atalía, hija de Ajab y de Jezabel. Prometieron la victoria numerosos (unos 400) falsos profetas; sólo Miqueas, hijo de Yemla, predijo el fracaso y la muerte de Ajab, que tuvieron lugar delante de Ramot Galad. Ajab conservó el dominio sobre Moab; embelleció notablemente y fortificó la capital, renovando con amplias láminas de marfil («casa de marfil») el palacio real que había construido Omri.

Su hijo Ocozías, que se cayó de un balcón del palacio real, mandó consultar a Baalzebú, dios de Acarón; y *Elías* salió al encuentro de los emisarios y les predijo la muerte del rey, que aconteció unos meses después.

Entonces subió al trono su hermano Joram, que se distinguió de Ajab, su padre, restaurando parcialmente el yaveísmo, contra el culto fenicio de Baal. Este acontecimiento debe atribuirse a la acción de los profetas *Elías* y *Eliseo*: éste desarrolló gran parte de su actividad durante el reinado de Joram (II Re. 2-9). Pero todavía persistía la influencia de Jezabel.

El terrible asedio de Samaria por parte de Benadad II se solucionó mediante una millagrosa intervención del Señor pronosticada por *Eliseo*. Cuando Jazael dió muerte a Benadad II

y se apoderó del reino de Damasco, Joram intentó la conquista de Ramot Galad de acuerdo con Ocozías, rey de Judá; y habiendo sido herido en el curso de las operaciones, se retiró a Jezrael, donde le sorprendió la revuelta de Jehú (II Re. 9-10).

Cumpliendo el último encargo que el Señor había dado a *Elías* (I Re. 19, 16), *Eliseo*, a quien *Elías* se lo había transmitido, aprovechó el momento más oportuno en que Joram estaba convalenciendo en Jezrael para enviar un miembro de las asociaciones proféticas a consagrar por rey al capitán Jehú, que entonces se hallaba al frente del ejército.

Eran muy conocidos los terribles vaticinios de *Elías* contra Ajab y su casa (I Re. 21, 21 ss.), y Jehú se puso a ejecutarlos con la velocidad del relámpago, tras la aclamación de los oficiales. Se va veloz a Jezrael y mata a Joram y a Ocozías. Manda arrojar desde lo alto a Jezabel, que cae sobre un empedrado, y su cadáver es pisoteado por los caballos y devorado por los perros. Poco después fueron asesinados más de 42 príncipes de la dinastía de Jerusalén que habían ido de visita a Samaria, y también otros 70 príncipes de la casa de Ajab, que residían en la capital. La nueva dinastía inaugurada por Jehú (842-815) se mantuvo durante un siglo. Su programa oficial, la novedad que le opuso a la dinastía precedente, fué el intransigente antibaalismo fenicio, y tal vez también el plan de anexionarse Judá, lo cual explicaría el interés que mostró por buscarse el apoyo moral de los *recabitas* (v.), y el no haberse dirigido a los círculos proféticos, que afirmaban la perennidad de la dinastía de David (II Sam. 7).

«Jehú acabó con el culto de Baal mediante una estratagema astuta, llegando hasta el exterminio de sus adoradores, reunidos aposta en el templo correspondiente. Pero el yaveísmo del que se constituyó campeón fué el de Bétel y Dan representado por Jeroaboam. Jehú sirvió por sí mismo a los dos santuarios (v. *Amós*).

Sus relaciones con Judá y Siria fueron tirantes. Para defenderse de Jazael, Jehú se hizo vasallo de Salmanasar III (obelisco negro). Pero Jazael, tan pronto como se alejó el peligro asirio, atacó ferozmente al reino de Israel al que arrebató la Transjordania.

Durante el reinado de Joacaz (II Re. 13, 1-9), hijo y sucesor de Jehú, llegó al colmo el envilecimiento de Israel. Jazael, y después su hijo Benadad III, no le permitió tener más de 50 jinetes, 10 carros y 10.000 infantes. Pero también Asiria se acercaba con Adadnirari III contra Damasco, y el reino de Israel se apro-

vechó de ello. Joás (798-783) siguió en el auge apenas comenzado por Joacaz. Tres veces derrotó Joás a Benadad III, conforme a la profecía de Eliseo (II Re. 13, 14-19), y reconquistó las ciudades que Jazael había arrebatado a Israel. Derrotó a Amasías, rey de Judá, de donde se retiró después de haber demolido parte de las murallas de Jerusalén, y de haberse llevado consigo tesoros y rehenes (II Re. 13-14).

Finalmente, Jeroboam II, en sus 40 años de reinado (784-744) dió a Israel el máximo poderío y la mayor extensión territorial. La prosperidad material iba unida a una terrible corrupción moral, por lo que se hizo oír fuertemente la voz de Amós y la de Oseas, como ultimatum de la justicia y de la misericordia de Dios, con el anuncio de cercana y definitiva catástrofe.

A Jeroboam II sucedió su hijo Zacarías (743 a. de J. C.), muerto por Sulum apenas pasados seis meses. Este a su vez fué asesinado, un mes después, por Menajem, uno de sus generales, que reinó del 741 al 738. Fué vasallo del gran monarca Teglafalasar III (745-727), que como rey de Babilonia tomó el nombre de Ful, a quien pagó un pesado tributo (II Re. 15, 17-22). Su hijo Pecajya (hebr. Peqahjiah) pudo reinar un par de años, y fué muerto por el general Pecaj (hebr. Peqah), exponente del partido antiasirio (737-732).

Pecaj tomó parte en la liga de Damasco, con Tiro, Sidón y los árabes, contra Asur. La liga, ante la negativa de Ajaz, rey de Judá, a dar su adhesión, invadió el país de éste y puso asedio a Jerusalén con el intento de poner allí un nuevo rey. Mas Ajaz acudió a Teglafalasar, que comenzó por el sur aislando de Egipto a la liga, y luego devastó la Galilea superior y la Transjordania, cuyos habitantes deportó (733 a. de J. C.). «Todas las ciudades del país de Omri anexioné a mi tierra... traje para esclavitud, a ellos solamente les dejé la ciudad de Samaria». Y en otro monumento continúa así el conquistador con énfasis: «Del país de Omri... transporté toda la gente a Asiria. Ellos destronaron a su rey Pecajya y yo puse en el trono a Ausia sobre ellos».

Oseas, criatura de Asiria, mató a Pecaj, salvando a Samaria (732), cuyo reino estaba entonces limitado a la zona montañosa que rodea a la capital (II Re. 15, 29). Mientras vivió Teglafalasar, Oseas se mantuvo como vasallo suyo pagando un fuerte tributo, pero con su sucesor Salmanasar V (726-722), que había sido rechazado de Egipto, juntamente con Fenicia y Siria se preparó para la rebelión. No bien se

descubrió la trama, Oseas fué aprisionado (724) y Salmanasar comenzó el asedio de Samaria que duró tres años, siendo llevado a término (fin del 722) por su sucesor Sargón (Sarrukinu). Este, según él mismo refiere en los Anales, se llevó consigo 27.000 habitantes; muchos supervivientes se refugiaron en Judá, y el país se convirtió en provincia asiria. A los deportados los esparcieron por Mesopotamia y Media, y al desolado territorio de Samaria trasladaron colonias de inmigrantes de Babel y del norte de Siria. De esta híbrida mezcla de elementos extranjeros con los israelitas que habían quedado, salió el tipo característico de los futuros samaritanos (II Re. 17), tan odiados de los judíos.

La mayoría de los israelitas deportados se fusionaron en el mar de las gentes entre las cuales se desparramaron. [F. S.]

BIBL. — A. POHL, *Historia populi Israel*, Roma 1933; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, 2.ª ed., Torino 1934, pp. 375-80, 396-426; A. NEHER, *Amos*, París 1950, pp. 181-210; S. GAROFALO, *Il libro dei Re (La S. Bibbia)*, Torino 1951, pp. 105-119, 126-253.

ITALA. — Este nombre sólo se lee una vez en un texto de San Agustín que trata de las versiones bíblicas: «In ipsa autem interpretatibilibus itala ceteris praeferatur...» (*De doctr. christ.* II, 15, 22). El apelativo *Itala* ha dado origen a toda una literatura de investigaciones sobre su significado. Hay dos especies de soluciones: 1) textuales que suponen el texto corrompido. Itala estaría en lugar de «illa» o de «usitata» o de «Aquila»; 2) soluciones exegéticas que admiten el texto genuino y tratan de interpretarlo. *Itala* sería la Vulgata de San Jerónimo o su revisión sobre las hexaplas o también, y más probablemente, la antigua versión latina en el texto que se difundió por la Italia septentrional en el s. IV, allí conocida por San Agustín y reconocida por él como superior al texto africano.

Antes de semejantes estudios entendiase por el nombre *Itala* la versión latina (en su conjunto) anterior a San Jerónimo, considerada como un todo homogéneo. Ahora que se reconoce la pluralidad y la heterogeneidad de las antiguas versiones latinas, a éstas se las denomina, en conjunto, «antigua versión latina» = «vetus latina» (colectivamente) o «veteres latinae» o «versiones anteriores a la Vulgata de San Jerónimo» = «versiones praeteriorum». Pudiera ser que *Itala* indicara una sola de tales versiones. [A. R.]

BIBL. — DBI, IV, col. 777-84; G. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia*, 2.ª ed., Torino 1952, pp. 215-18, con rica bibliografía.

ITUREA. — Región ocupada por los itureos: tribu ruda y nómada de Arabia, helenizada y aramaizada en el tiempo de Jesucristo, descendiente del ismaelita Jetur (*Gén.* 25, 15), que en el tiempo de los persas (ss. vi-v) emigró de Arabia hacia Transjordania y se estableció primero en el desierto siríaco y luego en el Hauran, Damasco, Líbano y Galilea septentrional (Estrabón XVI, 2, 20). Aliados con el rey de Calcídica (Hirbet 'Angiar) los itureos reconocieron como dinasta a Tolomeo, hijo de Menneo (84-40 a. de J. C.) y a su sucesor Lisania I (40-34 a. de J. C.) «rey de los itureos» (Dion Casio 49, 32). Habiendo sido muerto Lisania se desmembró en dos partes el reino, que se extendía desde el Mediterráneo hasta Damasco. La parte septentrional (Líbano, Beqā, Antilibano, Hermón), que fué donada a Cleopatra (34-31) por Antonio, entre el 26 y el 30 desp. de J. C. fué aún subdividida en territorios distintos (Abilene, Iturea en el Líbano, Calcídica).

La parte meridional al sur y al sureste del Hermón (Hulata = 'Ard el Huleh; Paneades

= Bānjās) fué encomendada a Zenodoro (34-20 a. de J. C.), y al morir éste la unió Augusto al reino de Herodes el Grande y luego se la concedió a Filipo, hijo de Herodes, juntamente con la Traconítide, la Batanea y la Auranítide. El título de Filipo, «Tetrarca de Iturea y de Traconítide» (*Lc.* 3, 1), es sintético y ha de completarse con el de «tetrarca de la antigua Iturea (meridional), de Traconítide (el Legiá), Auranítide (Haurān), Batanea (Bāšān) y Galau-nítide (Jolān)». Después de la muerte de Filipo (4-34 desp. de J. C.) el emperador Tiberio anexionó dicho territorio a la provincia de Siria.

De Iturea de Filipo los Evangelios mencionan a Cesarea de Filipo (*Mt.* 16, 13; *Mc.* 8, 27) en la región de Ulatā; Betsaida en la Galau-nítide superior, y en sus cercanías ha de buscarse el «lugar desierto» (*Mc.* 6, 31; *Lc.* 9, 10) al que se retiró Jesucristo con los Apóstoles para darles un poco de descanso después de la primera misión en Galilea. [A. R.]

BIBL. — L. SZCZEPANSKI, *Geographia Palaestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 236-42.

JACOB. — Hijo de Isac y de Rebeca, gemelo de Esaú, q̄a nació primero; Jacob le siguió inmediatamente agarrándole con una mano el calcañar, como queriendo tomar el puesto del primogénito. De ahí vino el llamarlo Ja'aqôbh (= él agarra el calcañar), o sea suplantador, como Dios había revelado a la madre (*Gén.* 25, 23) y los sucesivos acontecimientos confirmaron (*Gén.* 25, 29-32; 27, 27-33). Posteriormente, a causa de una misteriosa «lucha» sostenida con Dios durante la noche, y de la cual salió victorioso, tuvo también el nombre de Israel (Isrâ'el = lucha Dios; *Gén.* 32, 27 s.).

Respecto del diferente carácter de los gemelos, de la adquisición de los derechos de la primogenitura cedidos por Esaú, y de la astucia con que, mediante la complicidad de Rebeca, logró Jacob arrancar al padre, ya anciano y ciego, la especial bendición reservada al primogénito, v. *Esaú*.

A consecuencia de la bendición usurpada, Esaú le tenía un odio mortal (*Gén.* 27, 44), mas Jacob, obedeciendo a sugerencias de la madre, que lo protegía, se dirige a Jarán, en Mesopotamia, a la casa de Labán, su tío. Durante el viaje, en las cercanías de Luz (Betel), tuvo en sueños la hermosa visión de una «escalera» cuya cumbre tocaba al cielo, y por la que subían y bajaban ángeles (cf. *Jn.* 1, 51), en lo cual vemos un símbolo de la Providencia que vela sobre el hombre. Hay una comunicación continua entre el cielo y la tierra: los ángeles ejecutan las órdenes divinas. En esta ocasión se repitieron en él las bendiciones que habían sido ya dadas a Abraham y a Isac, y con eso se vió una vez más confirmado en la legitimidad de la primogenitura (*Gén.* 28, 13).

Permaneció en Mesopotamia durante veinte años, y tomó por esposas primarias a Lía y a Raquel, sus primas, hijas de Labán, y por mujeres secundarias a Zelfa y a Bala (Zilpah y Bilhah) sus respectivas esclavas, según el uso y el derecho de aquellos tiempos (cf. el Cód. de Hammurabí, art. 144). La Biblia hace mención

de doce hijos nacidos de estas uniones, y que serán los primeros padres de las doce tribus de Israel. Nació también una hija, que se llamó Dina. De Lía nacieron: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón y Dina (*Gén.* 29, 31-35; 30, 14-21); de Bala: Dan y Neftalí (*Gén.* 30, 1-8); de Zelfa: Gad y Aser (*Gén.* 30, 9-13); de Raquel: José y Benjamín (*Gén.* 30, 22-23; 35, 16-20). Pero hay que advertir que en la repartición del territorio entre las doce tribus, Leví no recibió territorio aparte (*Núm.* 35, 2; *Jos.* 21, 1 ss.) y que en lugar de José figuraron sus dos hijos Efraím y Manasés, adoptados por Jacob antes de morir (*Gén.* 48, 1-7).

Jacob con las cuatro mujeres y los hijos (a excepción de Benjamín que nació más tarde), vuelve de Mesopotamia a Canán; se reconcilia con Esaú, y fija su residencia en Mambre. Durante este viaje de regreso tuvo lugar la «lucha» con Dios, de que antes se hizo mención. Al enterarse de que su hijo José, después de largas peripecias, había llegado a ser virrey de Egipto, se trasladó a este país con toda su familia y fijó su residencia en la tierra de Gosen. Después de haber predicho a los hijos y a los dos nietos vicisitudes ora alegres ora tristes de sus tribus (comúnmente se las llama bendiciones: *Gén.* 49, 2-27, y entre ellas figura una espléndida profecía mesiánica en el v. 10 a propósito de Judá), muere a la edad de 147 años, a los 17 de su instalación en Egipto (*Gén.* 49, 32). Su momia, embalsamada según la costumbre egipcia, fué trasladada a Palestina (*Gén.* 50, 4-13).

Jacob expió duramente sus «astucias». Fué engañado por Labán cuando en vez de Raquel, por quien había ofrecido siete años de trabajo, le dió a Lía (*Gén.* 29, 22-29), y muchas veces más (*Gén.* 31, 41: hebr. 10 veces). Sus últimos años se vieron muy amargados, especialmente por la pérdida de José, de suerte que bien pudo decir al faraón: «Los años de mi peregrinación son ciento treinta; pocos y malos» (*Gén.* 47, 7 ss.). *Sab.* 10, 10 canta sus

alabanzas, y el mismo Jesucristo lo declara en posesión de la felicidad eterna juntamente con Abraham e Isaac (Mt. 8, 11). [B. P.]

BIBL. — J. B. PELT, *Hist. de l'A. T.*, I, París 1930, pp. 179—179; E. ZOLLI, *Israele*, Udine 1935, pp. 63-67.

JAEL. — v. *Débora*.

JAFET. — Hijo de Noé (Gén. 5, 32; etc.), menor que Sem (Gén. 10, 21 TM) y mayor que Cam (9, 24), por más que figure siempre como tercero. Jafet respeta a su padre embriagado y recibe con Sem la bendición (Gén. 9, 27; v. *Mestas*). Jafet es el primer padre de los jafetitas o indoeuropeos, de aquellos pueblos de la costa fenicia o del norte de Siria o del este de Mesopotamia que por su fisonomía, su lengua, sus usos y costumbres no pueden ser reducidos al tipo semita (Gén. 10, 2-5).

Hijos de Jafet: Gomer (los Guimírios de los textos cuneiformes, *Κιμμέριοι*, Ez. 38, 6). Magog (mât Gâg, «el país de Gog», Ez. 1, s.), Madai (Medos, Madâ, Is. 13, 17; Dan. 9, 1), Javán (Joni, Ez. 27, 13 iwn = "Iwn, Iaua persa, Iâmanu babilonio), Tubal (Ez. 27, 13 etc. *Τιβερνοί* de Herodoto, Tâbal asirio, pueblos de la vertiente meridional del Mar Negro), Mosoc (Is. 56, 19; *Μόσχοι* de Herodoto, acad. Mušku, noroeste de Armenia hacia la Coquilida), y Tiras (Tw-rwš' de los textos egipcios, *Τυρρηνοί*; etruscos).

Hijos de Gomer: Asquenaz (Jer. 51, 27; Aš-gu-za de los textos asirios, *Σκυθαι*, escitas, frecuentemente confundidos con los ciméros), Rifat (I Par. 1, 6; *Ῥίψαι ὄρη*, imontañas del norte de Europa? Aripas de los textos de Boghazköy?) y Togorma (Ez. 38, 3-6, acad. Tilgarimmu, pueblos al norte del camino de Carquemis a Jarán).

Hijos de Jamán: Elisa (Ez. 27, 7; Alašia de El-Amarna, *Ἀλασιώτας*, 'Isj de Ras Shamrah, Chipre) y Tarsis (Ez. 38, 13 etc.; *Ταρσιός*, Tar-si-si de Asaradón; la costa suroccidental de España), Qutim (Ez. 27, 6 etc.; Chipre, Kiti de los fenicios, *Κίτιον*, nombre aplicado también a los macedonios y a los romanos) y Rodanim (Ez. 27, 15 los habitantes de Rodas). [F. V.]

BIBL. — D. POULET, *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?*, Ottawa 1941, p. 314 ss.; F. SPADAFORA, *Ezechiel*, 2.^a ed., Torino 1951, p. 209 ss.; E. DHORME, *Les peuples issus de J. d'après le ch. X de la Genèse* (Recueil Dhorme), París 1951, pp. 167-87; ID., *Les peuples de l'Asie mineure et des marches mésopotamiennes, en Peuples et civilisations*, I (1950), 336-59.

JAIR. — v. *Jueces*.

JARÁN. — Ciudad del norte de Mesopotamia, a las orillas del Balih, afluente del Éufrate.

Es la ciudad en que permaneció largo tiempo Abraham con su familia (Gén. 11, 31 s.), cuando salió de Ur dirigiéndose a Canán, mientras Najor fijaba en ella definitivamente su residencia para sí y para su descendencia (Gén. 24, 10; 27, 43), a la cual irá más tarde Jacob a buscar esposa (Gén. 28, 10; 29, 4 s.). En la época de los Patriarcas Jarán era una ciudad bastante floreciente, debido sin duda a su emplazamiento en el lugar de confluencia de las grandes vías comerciales de Siria, Asiria y Babilonia. La designación asiria *Harrānu* (expresada con el ideograma de cruce de caminos) significa precisamente «camino», significado que se conservó incluso en la posterior denominación *Paddan-Aram* (*Pudanu* = camino, calzada). En los documentos de Mari se menciona frecuentemente a Jarán. Aun admitiendo como carácter fundamental suyo el sumerio-acadio, la ciudad estaba entonces bajo la influencia preponderante de los amorreos y de los jorrees. En los tiempos de la primera dinastía babilónica se firmó una alianza con los amorreos en el templo de la divinidad lunar Sin, divinidad que probablemente fué importada de Ur. En la época asiria Teglafalasar I, Sargón y Senaquerib la mencionan en sus inscripciones, sea como meta de incursiones, sea como objeto de conquista. Al caer Asiria ante los ataques de Nabopolasar, Ašur-Uballit tratará de resistir en Jarán, como último recurso. Hacia el fin de la época babilónica, Nabonid ordena la reconstrucción del templo de Sin en Jarán, después de una presunta visión de los dioses que le predican la victoria de Ciro sobre Astiages. En el tiempo de los romanos, Jarán, llamada *Charrae*, se hizo famosa por la derrota de Crasso y más tarde por el asesinato de Caracalla.

En nuestros días está reducida a una pequeña aldea entre escombros. [G. D.]

BIBL. — R. T. O' CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, Roma 1948; S. MOSCATI, *L'Oriente Antico*, Milán 1952.

JASÓN (hermano de Onías III). — v. *Macabeos*.

JASÓN de Cirene. — v. *Eclesiástico*.

JAZAEL. — v. *Israel* (Reino de).

JECONÍAS (Joaquim). — v. *Judá* (Reino de).

JEFTÉ. — Fué el gran jefe y libertador de la tribu de Gad, a la cual pertenece (Jue. 10, 6-12, 7). Habiendo sido desechado por sus hermanos, por ser hijo ilegítimo, Jefté se retiró a la

región próxima a las fuentes del Jordán donde ejercía valerosamente el mando sobre una cuadrilla de bandidos, lo mismo que más tarde hará David en el desierto de Judá y de Zif (I Sam. 22, 2). Oprimidos por los amonitas, que armaban celadas en Galad, sus compaisanos dirigieron a él su mirada para que organizase la lucha, después de haber invocado el auxilio de Yavé y de haber desechado la idolatría. Jefe aceptó, pero hizo antes jurar, en nombre de Yavé, a los ancianos, que una vez alcanzada la victoria le entregarían el poder.

Mientras se preparaba, Jefe intentó algunas componendas con los amonitas, pero viéndolas frustradas, confiando en Yavé los atacó y los desbarató, reconquistando con ello veinte ciudades israelitas y devolviendo la libertad a Galad hasta el Jordán.

Su fe era sincera, pero (Hebr. 11, 32) ruda, influenciada por las costumbres cananeas (cf. el rey moabita Mesa: II Re. 3, 27), y así para ganarse el favor de Yavé, antes de la batalla hizo el voto de inmolar en su honor la primera persona (contra la prohibición de la ley: Dt. 12, 31) que le saliera al encuentro de su casa cuando volviera victorioso. Y fué su hija única la que le salió en primer lugar entre las vírgenes para cumplir con aquel rito de fantasía. Jefe, en medio del sentimiento que desgarraba su corazón, creyó que su deber era el cumplir el voto, e inmoló a su hija después de dejarla que llorase por los montes con sus compañeras la flor de su juventud truncada.

Jefe castigó severamente la insolencia de los efraimitas, que se le mostraron amenazadores por no haber contado con ellos en la pelea. Los efraimitas fugitivos fueron muertos en los vados del Jordán, después de ser reconocidos por tales por la pronunciación de *šibboleth* (corriente) en vez de *šibboleth* (espiga), lo mismo que en las Vísperas Sicilianas quedaban descubiertos los franceses al pronunciar *sesi* la palabra *ceci*.

Jefe gobernó en Galad durante seis años, y con él se dió la segunda tentativa, después de la de Gedeón, de establecer un principado monárquico. [F. S.]

BIBL. — A. MÉDEBILLE, en DBs, III, col. 11-24; L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, I, Paris 1922, pp. 178-85, 308, 340, 397 ss.; R. TAMISIER, *Le livre des Juges* (La Ste Bible, ed. Pirot, 3), ibid. 1949, pp. 233-45.

JEHÓ. — v. Israel (Reino de).

JEREMÍAS. — (*Irmejāh[ū]*) = Yavé ensalza o consolida. El segundo de los cuatro profetas mayores.

De muy pocos personajes del Antiguo Testamento tenemos noticias tan detalladas como de Jeremías. Su libro toma en muchos puntos el carácter de una autobiografía.

Nació de familia sacerdotal en Anatot (en Ras el-Charrube, unos 4'5 km. al nordeste de Jerusalén) cuyo nombre se ha perpetuado en el cercano 'Anāta. En el año 626, cuando inicia su actividad profética, Jeremías se llama *joven* (*na'ar*), y por consiguiente es muy probable que hubiese nacido hacia el 650 a. de J. C. Su índole suave y su apego a una existencia tranquila en su pequeño Anatot son patéticas alusiones a la belleza de la vida de familia (Jer. 6, 11; 9, 20 etc.). Responde a la llamada divina con un profundo sentido del deber, y la describe como un acto de «atracción» y de «violencia» por parte de Dios (20, 7), a quien corresponde venciendo su apatía (20, 9). Así llega a ser el heraldado de Dios en el período más crítico del hebraísmo y anuncia sin temor oráculos tremendos para su patria.

Jeremías recibió el llamamiento en el año décimotercero del rey Josías (= 626) y perseveró desempeñando tal oficio hasta después de la caída de Jerusalén (587). Pero en los primeros años su actividad parece haber sido más bien limitada, y tal vez intermitente, razón por la cual no se le menciona en los documentos que describen la reforma del rey Josías, iniciada en el 621 a. de J. C. Al darse el famoso «hallazgo del libro de la ley» (II Re. 22, 8 ss.), el rey se dirige a la profetisa Jolda y no a Jeremías.

Desarrolló su ministerio profético bajo los cinco últimos reyes de Judá. Muy poco puede referirse en su libro al tiempo del rey Josías (638-609), Joacaz (609) y Joaquín (598). Su drama se desarrolló durante el reinado del soberbio y escéptico Joaquín (608-598) y durante el del abúllico Sedecías (598-587). La luz que proyectan los capítulos 26 y 36 de su libro descubren que entre Jeremías y Joaquín hubo un intercambio de relaciones poco gratas. En el c. 26 asistimos a la intentona, por parte de altos dignatarios, de condenar a Jeremías a causa del discurso pronunciado en el Templo (7, 1 ss.); en 20, 2 ss. vemos al profeta en la prisión, y en el c. 36 asistimos a la lectura del libro de Jeremías, que el rey arroja a las llamas amenazando de muerte a su autor. Pero el profeta continuó amonestando a todos a que se dieran a la práctica de una verdadera religión interior y de la justicia social, reprendiendo los diferentes vicios y condenando la política del partido egipciólogo, que fomentaba la veleidad de una afirmación nacionalista contra la su-

premacia babilónica. En ese periodo sufrió muchísimo Jeremías (17, 18); hubo incluso una conjuración contra él por parte de sus conciudadanos (18, 18-23).

Durante el reinado de Sedecías la actividad de Jeremías fué mucho más intensa. Entonces se agudiza el contraste con los de la política de oposición que, después del advenimiento a Egipto del faraón Hofra, se arriesgan a sublevarse contra los babilonios. Abiertas las hostilidades, Jeremías anuncia de parte del Señor el fin catastrófico de la empresa, siendo por ello acusado de derrotismo y maltratado. El rey personalmente lo respeta, pero no tiene valor para enfrentarse con sus influyentes ministros. Asistimos también a secretos coloquios que el débil soberano solicita cruzar con el recluso (21, 1-10; 37, 17-20; 38, 14-26). Durante el asedio Jeremías padece por la ruina que se cierne sobre la ciudad, y quizás más aún por la actitud de incompreensión de Sedecías y por la maldad de sus consejeros.

No se hace caso de Jeremías, y, de haberse decidido a negociar tempestivamente con los babilonios, se habrían podido evitar la catástrofe y los horrores de la miseria general.

Después de ocurrido lo que era irreparable, Jeremías no se ocupa de fáciles e inútiles recriminaciones. Habiéndole brindado los babilonios la elección entre irse a Mesopotamia o quedarse en Judea, opta por esta última. Ahora, cuando todo parecía perdido, Jeremías, que ya en las horas del asedio había manifestado su fe en el futuro (32 ss.), se transforma en apóstol de los supervivientes que habían quedado. Unese a *Godolías* (v.) que en Masfa daba comienzo a la penosa labor de reconstrucción material y moral de Judea (40, 4 ss.). El asesinato de este valeroso gobernador siembra en el país una completa confusión (41, 2 ss.). Jeremías se ve en poder del grupo de judíos que después de haberse vengado de *Godolías* huye a Egipto por temor a posibles represalias por parte de los babilonios (42, 1 ss.).

Allá continuó su misión (43, 8 ss.) exhortando y amonestando a los hebreos fugitivos y prediciendo la futura invasión de Egipto por los babilonios. También allí se manifiestan oposiciones y contrastes contra él. Una tradición tardía (Seudo-Epifanio, PG 43, 400; *Martirologio Romano*, 1.º de mayo) afirma que Jeremías fué muerto por su pueblo en Tafnis (Hebr. 11, 37; Tertuliano, *Scorp.*, 8).

La hostilidad que probó en vida fué después sustituida por una veneración cada vez más intensa (*Eclo.* 49, 7; *II Mac.* 2, 1 ss.; 15, 14 ss.). Hubo quien llegó a pensar que el Me-

sías no habría sido sino Jeremías resucitado (cf. *Mt.* 16, 14). Los Padres y muchos exegetas católicos ven en Jeremías el tipo de Jesús paciente.

El libro que lleva su nombre consta de 52 capítulos.

Después de la introducción (c. 1) siguen: vaticinios contra el reino de Judá (2, 1-29, 32), pronunciados lo más tarde entre el 626 y el 625 (= año 4.º de Joaquín); oráculos sobre la futura reconstrucción de Israel y la época mesiánica (30-3); vaticinios proferidos durante el asedio de Jerusalén (34, 1-40, 5); después de tomada la ciudad (40, 6-44, 30); el referente a Baruc (45, 1-5); oráculos contra las naciones (46-51); el apéndice histórico (52) sobre la toma de Jerusalén.

Basta una lectura superficial para notar en el libro el gran desorden cronológico y la variedad de géneros literarios. La primera característica fué ya advertida por escritores antiguos (Jerónimo, *In Jerem.* 21, 1 s.). No puede hablarse de un verdadero libro sino más bien de una «colección de escritos» o «misceláneas» (G. Ricciotti, *Il libro de G.*, Torino 1923, p. 39). Tal desorden, lógico y cronológico, juntamente con la notable divergencia que existe entre el texto hebreo y la traducción griega, plantea el problema sobre el origen del libro y de la transmisión del mismo. Por el capítulo 36 sabemos que el rey destruyó una primera edición de los oráculos, a la cual siguió una segunda en parte idéntica, pero también con muchos elementos nuevos; y los exegetas más recientes distinguen esas diferentes partes partiendo del examen de los principales géneros literarios o también de indicios extrínsecos.

Entre los católicos, Podechard (en *RB*, 37 [1928] 181-97), a quien siguen Nötscher y Gelin, distinguen tres secciones (cc. 1-25; 26-35; 36-45). Señala en la primera «una colección de oráculos proféticos, obra de Jeremías», que sería el «rollo» del 604 a. de J. C., con algunos retoques y añadiduras; en la segunda ve una colección un tanto heterogénea, que fué iniciada por Jeremías y cuya redacción definitiva se llevó a efecto después de tomada Jerusalén; la tercera, de carácter biográfico, sería «un verdadero libro de Baruc sobre Jeremías». Ninguna de las tres secciones se vió enteramente libre de añadiduras y de leves retoques. Su fusión se realizó en un tiempo que no se ha podido precisar, pero en todo caso muy anterior a la versión de los Setenta. La añadidura de los cc. 18-20 y 21-24 a la primera sección habría determinado el desplazamiento de los oráculos contra las naciones del c. 25 y ss.

al final del volumen (cc. 46-51), a lo que se añadió como apéndice el c. 52.

Hay divergencias entre el texto hebreo y la versión griega de los Setenta: en cuanto a la extensión, es mucho más breve el griego que el hebreo, con la diferencia de una octava parte; y en cuanto a la disposición, los oráculos contra las naciones en la versión griega siguen a 25, 13: Elam, Egipto, Babilonia, Filistea, Edom, Amón, Cedar, Damasco, Moab; mientras que en el hebreo ocupan los cc. 46-51 por el orden siguiente: Egipto, Filistea, Moab, Amón, Edom, Damasco, Cedar, Elam, Babilonia. Al parecer, el griego intenta mostrar cierta jerarquía en la importancia de cada una de las naciones, mientras que el hebreo sigue más bien un orden geográfico, de sur a norte. En general se da preferencia al hebreo.

La transposición de los oráculos suele explicarse con la suposición de que circularon diferentes versiones de la obra de Jeremías, una con los oráculos en el c. 25 y otra que los relegaba al final. La versión griega reproduciría la primera disposición, más lógica, y el hebreo la segunda.

Nadie ha opuesto serios argumentos al valor histórico de la autobiografía de Jeremías ni a los relatos biográficos de Baruc, y no pocas de esas noticias están confirmadas por el libro de los Reyes. Entre los documentos profanos que nos proporcionan confirmaciones, más o menos directas, están la crónica de Gad, los papiros de Elefantina, las cartas de Laquis, el texto cuneiforme relativo al rey Joaquín y la carta de Sacara (A. Penna, p. 16).

El valor literario del libro es vario. Algunos fragmentos (19; 24; 32; 33; 34; 39) en prosa, generalmente atribuidos al amanuense Baruc, tienen frecuentemente un estilo muy simple y monótono a causa de las numerosas repeticiones. Otros fragmentos se presentan con imágenes agudas y poéticas que podrían ser consideradas como normales en un libro profético de la Biblia. Otros en cambio revelan un sentimiento exquisitamente poético. Ello resulta de expresiones, a menudo felicísimas, que describen la naturaleza; pero más aún de las perícopes emotivas, en las que el profeta desahoga su terrible lucha interior (11, 18-23; 15, 10-21; 17, 14-18; 18-23; 20, 7-17). Pero lo que ha merecido a Jeremías que se le juzgue como el más sicólogo entre los escritores del Antiguo Testamento, son sus famosas «confesiones». Una tal nota de dolor y de melancolía brota del grandísimo amor del profeta a su pueblo y a Jerusalén, al que muy a pesar suyo echa en cara culpas y predice castigos. Desde

el punto de vista lingüístico el libro de Jeremías es correcto y simple.

Aun no siendo obra didáctica, del libro de Jeremías puede sacarse una rica enseñanza teológica. El concepto de Dios es semejante al que puede deducirse de otros textos bíblicos. Se afirma con energía la unidad divina, y se reprueba la idolatría y el sincrétismo religioso bajo todas sus formas. Se insiste especialmente en la actividad creadora de Dios (10, 16; 27, 5; 31, 35-37) y en su dominio sobre la creación (6, 24; 10; 13; 14, 22; 31, 35). Entre los atributos divinos celebran de un modo particular la *justicia* (9, 23; 12, 1; 32, 19) y la *misericordia* (3, 12; 4, 27; 5, 18; 30, 11; 33, 11). Los oráculos sobre las naciones y muchos otros textos dan pruebas exhaustivas de que la omnipotencia divina es ilimitada. Dios ejerce su imperio sobre todo el mundo, y no sólo sobre Israel. La relación entre Dios y el pueblo elegido está descrita con un lenguaje de lo más tierno. Jeremías pinta en forma de idilio la antigua fidelidad de Israel a Dios: era el tiempo feliz del «noviazgo» (2, 2; 3, 4; 19; 31, 9, 20). Es el lenguaje del *Cantar de los Cantares* y del profeta Oseas. Así la nueva alianza se vislumbra como el retorno a la intimidad de otro tiempo. Israel será de nuevo el hijo «primogénito» de Dios, el más tierno de los padres (31, 9). Entonces el nuevo pueblo de Dios surgirá del «resto» o «residuo» de Israel (3, 14).

La tendencia a describir y a poner de manifiesto la ternura del amor de Dios al pueblo y a los individuos hace de Jeremías un perfecto analizador del mal moral. El pecado es alejamiento de Dios (1, 16; 2, 13-19; 16, 11); los idólatras son «rebeldes» y «extraviados». Jeremías insiste también en denunciar los pecados de lujuria, el latrocinio, la mentira, la falsedad en los juramentos, el engaño, la injusticia social, etc. Al pecado, considerado como rebelión a Dios, contraponen un «retorno» humilde y sincero a esta fuente de agua viva (3, 7, 14; 22; 4, 1 ss.).

Muchas veces se ha presentado a Jeremías como el profeta de la religión interior, en *espíritu y verdad* (cf. *Jn.* 4, 23). Es innegable esta preocupación de Jeremías (7, 21 ss.) en cuanto opuesto a un vano formalismo exterior; pero es erróneo (v. *Profetismo*) que él reprobase el culto externo (17, 26; 33, 18). Tal anhelo por una religiosidad profunda se manifiesta en el amor a la oración. Jeremías intercede por la nación en peligro (7, 16; 11, 14; 28, 6; 32, 16, 24 ss.), por los buenos que le rodean, por el castigo de los malos (15, 15;

18, 21 ss.; 20, 12), por sí mismo (18, 19). Y afirma reiteradas veces la eficacia de la oración (27, 18; 37, 3; 42, 2).

La parte reservada al Mesías, como persona, en el libro de Jeremías es más bien modesta. La profecía más extensa (31-33) tiene por tema la nueva alianza (v.) entre Dios y su pueblo. Del Mesías se describe el reino de justicia, de salvación y de paz en 23, 3-8 (cf. 33, 14-16).

[A. P.]

BIBL. — G. MONTICO, *Geremia nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova 1936; A. PENNA, *Geremia (La S. Bibbia, S. Garofalo)*, Torino 1952; G. VITTO MATTO, *Il Libro di Geremia (La S. Bibbia, Studio Domenicano)*, Torino 1955; * L. BRATES, *Un comentario y traducción del libro de J. en EstB (1953)*, p. 27; JUSTO PÉREZ DE U., *leyendo la Biblia, Jeremías, en Cons.* (1956) mayo, p. 184; PLANAS, *Jer. y Ananías*, "n CB (1953), p. 105.

JEREMÍAS (Epístola de). — Uno de los escritos más breves (72 versículos) de la Biblia, que contiene una fervorosa exhortación contra la idolatría. En la versión de los Setenta generalmente está inserto entre las *Lamentaciones* y *Baruc* con el título de *Epístola de Jeremías*. En la Vulgata va unido al libro de *Baruc* como sexto capítulo. Va destinado «a aquellos que serán llevados prisioneros a Babilonia».

En el siglo pasado hubo muchos escritores (Schürer, Marshall, Rostein) que sostenían que era el griego su lengua original, mas hoy son no pocos los críticos (Ball, Naumann, Gutmann, Eissfeldt, Artom) que lo consideran como traducción de un original hebreo que se ha perdido. Generalmente los acatólicos niegan su autenticidad, en favor de la cual están (II Mac. 2, 1-3) la autoridad de los manuscritos, sus analogías con el libro de Jeremías y la exactitud con que se describe la idolatría babilónica. No faltan, con todo, escritores que lo atribuyen al período griego (J. Touzard, Göttberger, Robert).

[A. P.]

BIBL. — G. ARTOM, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*, en *Annuario di Studi Ebraici*, vol. I, 1934, Roma 1935, pp. 49-74; A. PENNA, *Geremia*, Torino 1952, pp. 423-41.

JERICÓ. — Ciudad de Palestina, situada en la comarca occidental del Jordán, en la extensa llanura (Gor) formada por el río antes de desembocar en el mar Muerto. Como punto de convergencia y de tránsito entre Palestina y Transjordania, Jericó tuvo en todo tiempo una importancia estratégica de primer orden. Debe su existencia a la riqueza de sus aguas que hacen de ella un oasis de vegetación tropical y mitigan sus excesivos calores producidos por el máximo desnivel del globo (—380 metros). El emplazamiento ha sufrido varios

cambios en el curso de la historia. Los centros científicamente identificados son tres: moderno (de las cruzadas), herodiano y cananeo. La Jericó moderna, situada en el mismo emplazamiento del centro de las Cruzadas, no tiene interés rigurosamente bíblico.

La ciudad herodiana, a 2 km. al suroeste de la cananea, se erguía sobre las avanzadillas del Wadi el-Quelt, en el punto en que éste sale de entre las montañas. Herodes, que fué su constructor, imprimió en ella un aspecto típicamente helénico, con palacios, casitas de campo, acueductos, termas, hipódromos, anfiteatro. Esta es la Jericó del Nuevo Testamento visitada por Jesús, curando en ella a los ciegos (Mt. 20, 29) y convirtiendo a Zaqueo (Lc. 19, 1 ss.). Las excavaciones de la Escuela Americana de Jerusalén (1950-51) han dado a conocer muchas construcciones en «opus reticulatum», entre las que figura la gran fachada que mira al Wadi, con éxedras y 25 nichos alternativamente semicirculares y rectangulares.

La ciudad cananea estaba emplazada sobre el actual Tell es-Sultán, a 8 km. del Jordán, bajo el Gebel Qarantal. Según una técnica muy extendida en Oriente, esta elección era como impuesta por la proximidad de la fuente 'Ain Sultán. Es la Jericó del Antiguo Testamento ligada a la conquista de Josué (Jos. 6), nombrada en *Jue* (1, 16; 3, 13) como «ciudad de las palmas», ocupada por Eglón, rey de Moab, durante 18 años (*ibid.* 3, 13 s.), reedificada por Jiel hacia el 870 (I Ree. 16, 34), visitada por Elías y Eliseo que en ella ejercían la vigilancia sobre un importante centro profético (II Re. 1-11). Fué destruida por los babilonios, reconstruida después del cautiverio e invadida por Pompeyo. M. Antonio la regaló a Cleopatra, quien se la vendió a Herodes que la mudó de lugar. En su historia multimilenaria hubo en ella sucesivas civilizaciones, que han sido reveladas por tres expediciones de excavaciones: alemanas (Sellin), 1907; inglesas (Garstang), 1930-36; angloamericanas (M. K. Kenyon), 1952 ss.

Comprobáronse veinte sedimentos mediante sondeos hasta la tierra virgen. En el neolítico, las últimas excavaciones han proyectado nueva luz confirmando sustancialmente la posición de Garstang, que distinguía en Jericó un neolítico precerámico seguido del cerámico.

El neolítico precerámico solamente se apoya sobre el mesolítico por la parte septentrional, mientras que por las otras partes está tocando al suelo virgen, lo que prueba el tránsito directo de la vida nómada a la estabilización. Así tenemos en el primer neolítico la vivienda es-

table, el desarrollo de la agricultura, las artes y los oficios: falta la cerámica.

Esto revela una nueva fase en la evolución de la civilización, ya que hasta ahora era considerada la cerámica como uno de los componentes esenciales del neolítico. La vida de esta antitiquísima comunidad (anterior al 5000 a. de J. C.) está caracterizada por una agricultura muy desarrollada, pero sobre todo por una sólida muralla de cerca, construida con enormes masas, lo cual supone en Jericó una comunidad organizada tal vez bajo un jefe. Así mientras las otras agrupaciones conocidas hasta ahora estaban en forma de aldeas, Jericó se había elevado ya a rango de ciudad: la ciudad más antigua del mundo.

Entre los hallazgos de mayor interés figuran: 1.º) un pequeño santuario 2,2 x 1,4 m., con un ancho lateral que tiene por delante una tosca piedra que sirve de pedestal, y a corta distancia una pequeña pilastra resquebrajada (massebah), destinada a servir de soporte; 2.º) siete cráneos humanos labrados plásticamente, de gran significado religioso y artístico.

La aparición de la cerámica en el neolítico indica probablemente la existencia de nuevos influjos llegados de afuera y tal vez la llegada de un nuevo pueblo.

El calcolítico debió de ser muy limitado, lo mismo que el mesolítico, mientras que en las inmediaciones se hallan mayores testimonios del mismo; lo cual es indicio de los frecuentes desplazamientos que había en el 4.º milenio.

El período del Bronce es el más próspero.

El Bronce I (h. 3100-2100 a. de J. C.) nos ha revelado la existencia de un sistema de defensa compuesto de no menos de 14 murallas, todas de adobes sobre cimientos de piedra. Un sorprendente descubrimiento ha sido la comprobación de que «la doble muralla» que hasta el presente había sido tenida por del Bronce III (conquista de Josué) resulta perteneciente al Bronce I, por más que entre las dos murallas median algunos centenares de años.

El Bronce Medio (1900-1550), que sucedió a un período de transición (2100-1900) marca el nacimiento, el progreso y la decadencia de los hiksos. Es abundante y variada la cerámica; son interesantísimas las tumbas, muchas de las cuales todavía están intactas, y el glacis, característico de la arquitectura militar de los invasores.

Sobre el Bronce Último o III (1550-1200), el más ligado con los acontecimientos bíblicos, las últimas excavaciones no han ofrecido elemento alguno para la cronología de la conquista, ni siquiera para la misma gesta de Jo-

sué y para la identificación de la ciudad conquistada. No se ha hallado ninguna muralla que pueda ser atribuida al Bronce III, y si Jericó tenía una muralla de fortificación, ésta no puede ser otra que la del Bronce Medio rehabilitada, aunque no sepamos nada de cierto sobre tal utilización. Hay incluso alguien que cree que hay que buscar en otro sitio la Jericó de Josué. [S. R.]

BIBL. — A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique*, I, París 1939, pp. 171-83; H. M. VINCENT, *La chronologie des ruines de Jéricho*, en RB, 39 (1930), 403-433; 44 (1935), 583-605; J. B. GARSTANG, *The story of Jericho*, London 1940; L. HENNEQUIN, en DBI, III, col. 410-14; K. M. KENYON, *Excavations at Jericho*, 1952, *Interim report*, en *Palest. Explor. Quarterly* 84 (1952), 4-6; R. NORTH, en *Biblica* 34 (1953), 1-12; A. ROLLA, en *Rivista Biblica* 2 (1954), 173-78; F. M. FERRERO, *La destrucción de Jericó y el osario de Jesús hijo de Josué*, en *EstB* (1931), 203-221.

JEROBOAM. — v. *Israel (Reino de)*.

JERUSALEN. — Principal ciudad de Palestina, centro de la religión y de la historia bíblica.

1. *Jerusalén preisraelita.* — Ya en el período calcolítico (4000-3000 a. de J. C.) aparece arqueológicamente documentada la existencia de esta ciudad sobre el montículo oriental *Ofel*. Al principio del 2.º milenio a. de J. C. se la nombra en los llamados «textos de proscrición» egipcios. La ciudad estaba habitada por la cuadrilla amorrea de los jebuseos, y estaba provista de obras de defensa, según el testimonio que de ello dan las avanzadillas de muros ciclópeos existentes en el único lado vulnerable de la ciudad, que es el septentrional, así como ciertos trabajos particulares que se habían realizado en la parte oriental, entre los cuales había un paso subterráneo para asegurarse el único punto de abastecimiento de aguas, cual era la fuente de Gihón (hoy llamada *Ain Sitti Mariam* = Fuente de la Señora María (cf. II Sam. 5, 8).

Jerusalén cayó bajo el influjo egipcio a consecuencia de las victorias de Tutmosis III. En las cartas de El-Amarna (h. 1400 a. de J. C.), aparece un príncipe jeteo *Abd-hiba*, que solicita del faraón el envío de refuerzos para la defensa de *Bit Shulman*, llamada también *Urusalim* (tal vez = a fundación del dios Shalem). En los tiempos de la penetración israelita la ciudad está gobernada por el príncipe amorreo Adonisedec, que es vencido y muerto por Josué; pero no se llega a ocupar la ciudad (cf. Jos. 15, 8.63; Jue. 19, 12).

2. *Jerusalén israelita.* — La fortaleza jebusea que había resistido hasta los tiempos de David (h. 1000 a. de J. C.), fué tomada como

resultado de una audaz empresa de Joab, que entró en ella por el túnel (hebr. *šinnôr*) que ponía a la ciudad en comunicación con la fuente de Gihon (II Sam. 5, 8; I Par. 11, 5 ss.). Los cambios que sufrió la ciudad (cuya extensión era de unas 4 hect.) fueron de poca monta. Parece ser que se reparó la muralla oriental y se construyó un palacio sobre la acrópolis de Sión, que por esa razón se llamó también «ciudad de David». Pero inmediatamente se aseguró la gloria futura de la ciudad, desde el momento en que se convirtió en centro religioso con el traslado del Arca de la alianza y con la erección de un altar en la era del jeteo Ornam (II Sam. 24, 16 ss.), situada al norte de la ciudad. Allí desplegó Salomón su magnificencia edilicia cuya fama perdura: formó la gran explanada llamada actualmente *Haram es-Sherif*, donde los obreros fenicios construyeron el majestuoso Templo (v.) con todos sus múltiples adjuntos (I Re. 5-8); al sur, aproximadamente donde hoy está emplazada la mezquita *el-Aqsa*, construyó la casa real, el palacio para la hija de Faraón y los oficios gubernamentales con la misma magnificencia (I Re. 7, 12). Todo el conjunto: Templo y palacio, fué cercado de una muralla (*ibid.* 7, 10-12), y mediante un relleno (= *miššê* ? cf. *ibid.* 11, 27) puso en comunicación las nuevas construcciones con el resto de la ciudad del sur. Una muralla incluyó en el interior de la fortaleza las viviendas que se habían construido en las pendientes del montículo occidental, de suerte que la ciudad tomó las características de un centro religioso único, que se hizo célebre con el nombre algún tanto hebraizado de *Ierûšâlain*.

Al dividirse el reino, Jerusalén sigue siendo la capital de las dos tribus de Benjamín y de Judá. La Biblia no vuelve a hablar de actividades edilicias hasta el tiempo de Nehemías: sólo refiere o supone las diferentes restauraciones que siguen a las destrucciones causadas por los enemigos (cf. I Re. 14, 25 ss.; 15, 18; II Par. 16, 2 s.; II Re. 12, 18 s.; 14, 13 s.). El rey Azarías (789-738) reconstruyó «la puerta del ángulo y la puerta del valle», y restauró las murallas proveyéndolas de torres (II Par. 26, 9). Su hijo Jotam (738-736) completó (II Re. 15, 35; II Par. 27, 3 s.) la obra comenzada por el padre y reparó además los daños causados por un terremoto (cf. Am. 1, 1). Ezequías (721-693) construyó la segunda muralla para defender de Senaquerib la parte nueva de la ciudad (*šir mišneh*; cf. II Re. 22, 14; II Par. 34, 22) y un acueducto para trasladar las aguas de la fuente Gihon a la piscina de Si-

loé, en la parte baja, en cuya galería se halló la célebre inscripción de Siloé. Manasés (693-639) reparó las fortificaciones (II Par. 33, 14-16) «hasta la puerta de los peces» en la parte septentrional.

Si bien existe uniformidad en localizar la ciudad primitiva en la parte oriental, discútese aún sobre su extensión durante el período monárquico, y sobre la identificación de las diferentes murallas. Algunos (Schick, Guthe, Lagrange, Dalman, Vincent, etc.) admiten que ya en el tiempo de Salomón se dió la primera extensión sobre el montículo occidental. Otros (Galling, Alt) sostienen que en el s. IX se ensanchó la ciudad hacia el noroeste (cf. II Re. 14, 13) y que en el período helenista se efectuó la inclusión del montículo occidental. Aunque faltan datos arqueológicos o históricos para dirimir la cuestión, la primera hipótesis refleja mejor la idea de grandeza que se desprende de los libros históricos cuando hablan del reino de Salomón; la segunda presenta una extensión progresiva más normal, si se tiene en cuenta el incremento de alguna de las ciudades de la antigüedad.

En la destrucción del 587 por parte de los babilonios perecieron las murallas, el Templo, el palacio y otros edificios.

La reconstrucción fué lenta y mucho más modesta. Los primeros judíos que regresaron de Babilonia en el año 538 repararon el altar de los holocaustos y, después de vencer muchas dificultades, reedificaron, si bien modestamente, la casa del Señor (cf. Esd. 3, 1-13; Ag. 1, 2 ss.). En el 444 Nehemías reconstruyó las murallas de Jerusalén (cf. Neh. 3, 1-32). Siguiendo su detallado relato puede reconstruirse el perímetro de las murallas, las cuales debían de abarcar una superficie de unas 16 hect., según Galling (*BRLG*, col. 304), pero muy poco es lo que puede inferirse respecto del interior de la ciudad, ligeramente reconstruida y con muy pocos habitantes. Tal estado de cosas se mantuvo, más o menos, durante el período persa, aun cuando la ciudad seguía siendo oficialmente el centro religioso y político de la región. En el 331 fué ocupada por Alejandro Magno; luego quedó bajo el protectorado de los lágidas hasta el 198, en el que pasó al poder de los seléucidas después de la batalla de Panión.

Durante este período tuvo lugar la ocupación de la ciudad por Antíoco IV Epífanes (168 a. de J. C.), que la saqueó, profanó su templo (I Mac. 1, 20-58) y, para realizar su sueño de helenizarla, construyó en ella una fortaleza, el *Acra*, probablemente al nordeste

del Templo (cf. L. H. Vincent, *Acra*, en *RB*, 43 [1934] 205-36). Tres años después el Templo fué nuevamente consagrado por Judas Macabeo, que para defenderlo de los asaltos de la guarnición siríaca del Acra construyó allí cerca, al noroeste, una fortaleza, *baris* (I Mac. 4, 60). Después de su muerte, Jonatán su hermano reparó los barrios que saqueara Antíoco IV (*ibid.* 6, 18-62). El otro hermano, Simón, después de haber completado los trabajos de Jonatán, en el año 142 a. de J. C., logró expulsar del Acra a la guarnición siríaca, dando así la independencia al país (*ibid.* 13, 49 ss.).

En el período asmoneo, por lo menos al principio, la ciudad debió de gozar de cierto bienestar, acompañado de un continuo expansionarse del área urbana, especialmente en el montículo occidental y por el norte. Y por lo que se refiere a las construcciones fué enteramente revolucionario para Jerusalén el reinado de Herodes el Grande (37-4 de J. C.). El plano regular era como un reflejo del que estaba en vigor en tiempo de Nehemías, pero las construcciones se realizaron según la inspiración grecorromana. Construyéronse también el ágora, un teatro, el anfiteatro y un hipódromo, esenciales para la civilización helenista y romana. En la colina occidental se amplió y embelleció el palacio de los asmoneos, para cuya defensa se levantó un alto muro con tres torres imponentes (llamadas *Fasael*, *Hípico* y *Mariamne*). Este palacio se identificó en los años 1934-39 con la base de la «Torre de David». En el ángulo noroeste del Templo se construyó la gigantesca fortaleza *Antonia*, rica de pórticos y de jardines, cuya planta se ha localizado en recientes excavaciones, y, dentro de ella, también el gran empedrado que algunos han identificado con el *Lithostrotos* (cf. *Jn*. 19, 13), en donde fué Jesús condenado.

Pero en el área del Templo (v.) se dió un cambio mucho más profundo.

Entre otros monumentos y edificios notables Fl. Josefo menciona cinco piscinas (de las *Serpientes*, *Amygdalon*, *Struthion*, de *Salomé*, *Siloe*), a las que hay que añadir la de *Betsaida* mencionada en *Jn*. 5, 2, el *sepulcro de David* y el llamado *sepulcro de Herodes* (cf. *Bell. V*, 108; 507).

Al tiempo de Agripa I (41-44) hay que adjudicar la construcción de la «tercera muralla», llevada a efecto para que también el nuevo barrio de *Bezeta* quedara incluido en la defensa. La identificación de esta muralla fué muy discutida entre los arqueólogos del decenio 1925-1935 y todavía no se ha resuelto con firmeza.

3. *Jerusalén cristiana*. — Sólo mencionare-

mos brevemente algunos lugares de especial interés bíblico. La ciudad sufrió una completa transformación en el tiempo de Adriano (117-138), que la sustituyó por *Aelia Capitolina*, profanando incluso los primeros santuarios cristianos. Con el emperador Constantino se inicia la cristianización de la ciudad, la cual desde el punto de vista urbano se conservó casi intacta hasta la conquista árabe (638).

Sobre el *Gólgota* (v.), que hasta la construcción de la «tercera muralla» de Agripa era una colina rocosa fuera de la ciudad, Constantino erigió la basílica del Santo Sepulcro, grandiosa y bella, según Eusebio (*Vita Constantini* III, 33, 40; *PG* 20, 1095-1100), y fué destruida por los persas en el 614.

También es constante y muy antigua, y por tanto digna de consideración, la tradición sobre el «Cenáculos». En el s. iv (en tiempo de San Epifanio) hácese ya mención de una pequeña iglesia, a la que también se refiere Eterio (cf. D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jerusalén 1935, n. 732), que la pone unida a la basílica de la Santa Sión. Fué destruida por los persas (614) y otra vez por los árabes (909), nuevamente reconstruida por los cruzados (hacia 1130) y vuelta a destruir por Saladino en 1244. El solar fué adquirido en 1336 por el rey de Nápoles, que lo entregó a los franciscanos. Estos permanecieron en su iglesia hasta que los echó de allí Solimán II en el s. xvi. El lugar se convirtió en santuario musulmán, tal vez por estar en la tumba del profeta David. En cambio el lugar de la antigua basílica de la Santa Sión, en parte está ocupado por la basílica y el convento de la Dormición.

El peregrino de Burdeos (cf. Baldi, *op. cit.*, n. 853) habla de la «casa de Caifás», donde posteriormente figura una iglesia dedicada a San Pedro (cf. *ibid.* n. 855); pero su identificación es discutida (cf. *RB* 39 [1930] 226-56; *Biblica*, 12 [1931] 219-32, 411-46). Lo que no ofrece duda es la identificación de la antigua basílica (s. iv), llamada de la agonía, en Getsemaní. [A. P.]

BIBL. — H. VINCENT - F. M. ABEL, *Jerusalem*, 2 vols. París 1912-26; L. H. VINCENT, *Jerusalem*, en *DBS*, IV, col. 897-966; en *BRLG*, col. 297-307; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, I, París 1939, pp. 197-204; * ORTIZ MUÑOZ, *Jerusalén hoy*, en *EstB*, XII (1953), 4; COLONGA, *Jerusalén la ciudad del gran Dios*, en *EstB*, XIV (1955), 2 s.

JESÉ. — v. *David*.

JESUCRISTO. — El nombre griego Ἰησοῦς reproduce el hebreo *Ješua'*, forma abreviada de *Yehôšúa'* que significa «el Señor es salva-

ción». El griego *Χριστός*, es traducción del hebr. *Māšiah*, aram. *Mesihā*, *Ungido*, que con el tiempo se convirtió en denominación exclusiva del mismo Redentor de Israel. Es un apelativo, cuya formación ordinaria y más antigua es «el Cristo» Jesús; pero ya en las primeras epístolas de San Pablo (I Tes. 1, 1; II Tes. 1, 1 s.; Gál. 1, 1) se emplea la palabra Cristo como parte de un nombre propio, colocado indiferentemente antes o después (Jesús Cristo, Rom. 1, 4; I Cor. 1, 9).

Con los cuatro evangelios podemos reconstruir el cuadro de la vida de Jesucristo y darnos cuenta de sus enseñanzas.

El período de la infancia (v.) de Jesucristo (Mt. 1-2; Lc. 1, 5-2) constituye un ciclo de suyo completo y definido. Sigue un silencio de treinta años a la sorprendente luz del nacimiento de Jesucristo en Belén y a los episodios de su reconocimiento en el templo de Jerusalén como «consolación de Israel» y «gloria de su pueblo» (Lc. 2, 25-32). A la edad de treinta años aparece de improviso a las orillas del Jordán para someterse al «bautismo de penitencia» que caracterizaba al ministerio de Juan (v.) Bautista, su precursor, y entonces una voz del cielo lo señaló como Hijo único de Dios (Mt. 3, 1-17; Mc. 1, 9 ss.; Lc. 3, 21 s.; Jn. 5, 1; 31, 34). Tras un retiro de cuarenta días ayunando en el desierto (v. *Tentaciones de Jesús*; Mt. 4, 1-11; Mc. 1, 12 s.; Lc. 4, 1-13), Jesús inicia su ministerio público. Deliberadamente limita su actividad a Palestina y al pueblo de Israel (Mt. 15, 21-28), que durante varios milenios había venido preparándose con la revelación de las promesas de Dios y con una economía religiosa enteramente enredada a la persona y a la misión del Redentor (v. *Mesías*). Después de una breve estancia en Galilea (Jn. 2, 1-12), cuyos habitantes estaban más libres del yugo del fariseísmo reinante en Jerusalén, al propio tiempo que gozaban de una mentalidad más abierta, Jesús — en los comienzos del año 28 — se dirige hacia Jerusalén, corazón de la nación judía, sede del único templo y del único culto legítimo al Dios de Israel. Llegado al templo, con un acto de autoridad — la expulsión de los profanadores (Jn. 2, 13-22) — se atrae hacia sí el profeta de Galilea la atención de los jefes y de la turba. Los jefes se muestran hostiles frente a quien se arroga una autoridad de Maestro independiente de toda escuela y se coloca abiertamente por encima de toda medida humana y contra una tradición tenazmente custodiada y defendida por los Doctores de Jerusalén y miembros del Sanedrín.

La turba se entusiasma con el nuevo lenguaje y con los milagros que lo acompañan, pero es inconstante y no llega a creer con convicción (Jn. 2, 23 s.). Jesús hace alguna conquista aislada entre las personalidades del Sanedrín (Jn. 3, 1-21). Según regresa a Galilea Samaria reconoce en Jesús al Mesías y Salvador del mundo (Jn. 4, 1-42), pero se trata de un episodio que no podía tener amplia resonancia debido a la cerrazón del ambiente, ya que los samaritanos eran odiados y despreciados de los judíos, que los excluían de su religión.

Durante el primer año de ministerio, Jesús recorre la Galilea teniendo por centro a Cafarnaúm (Mt. 4, 13); llama definitiva y directamente a doce discípulos (Apóstoles), once de los cuales son galileos, a quienes invita a seguirle (Mt. 4, 18-22; Lc. 5, 1-11), y traza las líneas generales de la nueva ley y de la nueva «justicia» comparada con la antigua (Mt. 5-7). V. *Bienaventuranzas y Sermón de la Montaña*.

La turba queda estupefacta (Mt. 7, 28 s.) y los fariseos se escandalizan porque Jesús reivindica para sí la autoridad de interpretar y de dar cumplido a la Ley dada por Dios a Israel como expresión de su voluntad y código de la alianza por Él pactada con el pueblo elegido. Numerosos milagros (Mt. 8-9) confirman la enseñanza de Jesús y provocan un movimiento popular arrollador en toda la región. Frente a la idea común de un Mesías nacionalista, vindicador contra los gentiles opresores, jefe de un imperio judío próspero y feliz, Jesús enseña, abiertamente en el coloquio con Nicodemo y en el relato de las tentaciones, veladamente en las parábolas (Mt. 13 y paral.), la esencia de su misión redentora mediante los padecimientos y la muerte; la naturaleza espiritual del Reino de Dios y la necesidad de un renacimiento espiritual para entrar en él; los humildes orígenes y su desarrollo inadvertido, pero progresivo, como el del grano de mostaza..., como el de la levadura que obra lentamente hasta transformar toda la masa.

A tal fin escoge, de entre los apelativos mesiánicos el menos relumbrante, cual es el de «Hijo del hombre» (= hombre), empleado por Daniel (c. 7), haciendo hincapié sobre la debilidad de la naturaleza tomada (cf. Fil. 2, 6-11 etc.); y obra de manera que su mesianidad más bien sea deducida y comprendida gradualmente para evitar la intemperancia y los fatales entusiasmos, fáciles en la turba, dominada por ideas erróneas. Mas el choque con los fariseos, que le vigilan hostilmente y tratan de desacreditarlo, será cada día más rui-

doso. Es el choque de dos mentalidades inconciliablemente opuestas.

El segundo año de ministerio (año 29) se abre con el envío de los discípulos de Jesús a una breve misión que permite a aquéllos adquirir las primeras experiencias de apostolado (Mc. 6, 7-13.30 s.; Lc. 9, 1-6.10). La turba, después de ver apagada milagrosamente su hambre, intenta concretamente una sublevación en favor de una investidura real de Jesús, pero el Maestro rechaza tajantemente en Cafarnaúm las pretensiones de los judíos a que Jesús se amolde a su mentalidad (v. *Euca-ristía*). Despliega un cuidado especialmente intenso en la formación de los discípulos, y cuando Pedro declara, en la soledad de Cesarea de Filipo, en nombre de los Doce, su fe en la mesianidad y en la divinidad de Jesucristo, el Maestro revela el propósito de fundar su Iglesia apoyándola sobre el Apóstol y de entregarle a él las llaves del reino de los cielos (Mt. 16, 13-20). Desde este momento se pone más en evidencia el alejamiento de Jesús y los suyos respecto de la Sinagoga, la cual es repudiada como consecuencia de su inflexible oposición y de su irreducible incomprensión. Su puesto viene a ocupar la casa de Dios, abierta a todas las gentes. Jesús habla ahora a las claras con sus discípulos de la dolorosa e ignominiosa pasión que le espera en Jerusalén, preparándoles de ese modo para cuando sea llegada la hora de las tinieblas (Mt. 16, 21 ss. y paral.). La Transfiguración tiene por fin confirmar a los discípulos en la fe en la divinidad de Cristo, y dar a entender que la Cruz es aceptada por El espontáneamente como designio premeditado y definido por Dios y medio para el mayor de los triunfos (Mt. 17, 1-8 y paral.). Las fiestas de los Tabernáculos (sept.-oct.) y de la Dedicación (nov.-dic.) del año 29 lo contemplan en Jerusalén, en el Templo, ejerciendo su dominio sobre amigos y enemigos con el prestigio de la palabra y de los milagros (Jn. 7, 2-9, 39). El Maestro habla más claramente de su divinidad a un auditorio que estaba más dispuesto para entenderle; combate a los fariseos y a los saduceos colocándose en el propio terreno de ellos y desenmascarando su hipocresía, causa de la defección moral de gran parte del pueblo. El Sanedrín se reafirma en su oposición que, en lo sucesivo, será ya un odio mortal (cf. Mt. 12, 14 y paral. Lc. 11, 53).

El comienzo del tercer año de ministerio (año 30) halla a Jesús en Transjordania y luego en Galilea (Mt. 19, 15 ss.; Mc. 9, 1 s.). Hacia febrero del mismo año Jesús va por úl-

tima vez a Jerusalén sabiendo y diciendo que va a encontrar su fin violento (Mt. 20, 17-19 y paral.).

El milagro de la resurrección de Lázaro (Jn. 11), particularmente ruidoso por las circunstancias de personas y de lugar — en los inmediatos contornos de la capital — precipita los acontecimientos. El Sanedrín anda en busca de ocasión propicia para quitar de en medio al profeta galileo (Jn. 45-53), el cual en la dominica anterior a la última Pascua (marzo-abril) no impide, como lo ha hecho otras veces, que la turba lo aclame por Mesías y lo acompañe triunfalmente en el templo (Mt. 21, 1-17 y paral.). El martes está lleno con violentas polémicas y amenazas dirigidas a los fariseos infieles a Dios, y con el gran discurso en el que Jesús anuncia la ruina de Jerusalén, ruina que no sólo es material (Mt. 21, 23-25, 46 y paral.). La traición había madurado en un alma tenebrosa, presa de Satanás (Jn. 13, 2) y acaso desilusionado ante la incertidumbre con que se presentaba el desenlace de la suerte del Maestro. En la tarde del jueves, durante la tradicional cena pascual, Jesús instituye la Eucaristía declarando que quedaba sellado, en la sangre que estaba próxima a derramarse, el nuevo y eterno pacto de Dios con los hombres que habían predicho los profetas de Israel (Mt. 26, 26-28 y paral.). A las íntimas confidencias de aquella noche sigue bruscamente la trágica agonía (v. en el huerto de los Olivos (Jn. 13-17), el prendimiento de Jesús por parte de los soldados guiados por Judas. En la misma noche y al amanecer el Sanedrín condena oficialmente a Jesús como blasfemo, porque, a sabiendas, él mismo ha declarado, sin posibilidad de equívocos, que es el Hijo de Dios (Mt. 26, 63-66 y paral.). Y para conseguir que el procurador romano Poncio Pilato, a quien estaba reservado el derecho de vida o muerte, sentencie la ejecución de Cristo, el Sanedrín intenta imputar a Jesús delitos políticos (*crimen lesae maiestatis*, Lc. 23, 2). Ante la resistencia de Pilatos, informado, sin duda, de la actividad de Jesús y convencido de su inocencia, los judíos manifiestan la verdadera acusación. Jesús se ha llamado Hijo de Dios, con lo que ha pecado gravemente contra una Ley sobre la cual Pilato es incompetente, pero es voluntad del emperador de Roma que respete el veredicto del tribunal supremo religioso de Israel. De nada valen ni los razonamientos ni los recursos a que apela el presidente (como el juicio de Herodes, la propuesta de liberación con motivo de la Pascua, la flagelación) para convencer al Sanedrín, y Pilato se ve forzado

a firmar la sentencia, pero declarando solemnemente que la autoridad hebrea es la única autora de la formulación de la sentencia (Mt. 27, 24-25). La pena es la que está reservada a los miserables y a los revoltosos: la Cruz (v.). A las tres de la tarde del viernes queda consumado el crimen, mas Jesús, desde la Cruz, con sus últimas palabras dirigió un nuevo y último llamamiento a los jefes y al pueblo para que abrieran los ojos y vieran la verificación de las profecías, y declarando haberse cumplido el plan salvador de Dios declara también su victoria (v. *Abandono de Jesús en la Cruz*). A la muerte de Jesús acompañan prodigios que revuelven las conciencias de muchos (Mt. 27, 51-54). Al rayar el alba del domingo tiene lugar la *resurrección* (v.). Durante cuarenta días Jesús completa la obra de instrucción y de formación de los Apóstoles, demostrándoles que todo cuanto había sucedido daba cumplimiento a todas las promesas mesiánicas de los profetas (Lc. 24, 25-32, 44-48), y al fin se oculta para siempre a su vista volando al cielo (v. *Ascensión*), después de haberles dado el mandato de esparcirse por el mundo para predicar a todas las Gentes, comunicando a todos el beneficio de la Redención, esperando primero en Jerusalén la venida del Espíritu Santo, que comunicará a los discípulos la luz y la fuerza necesarias para cumplir su misión de salvación (Mt. 28, 16-20; Lc. 24, 49).

La *doctrina de Jesús*, que es antigua y nueva, reclama el conocimiento de las premisas históricas y religiosas que son su base. La antigua revelación divina se había hecho y se había confiado al pueblo de Israel, elegido y formado por Dios; mas, llegado el cumplimiento de los tiempos, Israel debía transmitirla a todo el mundo (Jn. 4, 22). No se trataba sólo de un patrimonio de fe, sino también de patrimonio de esperanzas relativas a la restauración definitiva de la amistad con Dios. Cristo vino para dar explicación del Antiguo Testamento, perfeccionarlo y llevarlo a la práctica (Mt. 5, 7), dando así lugar al Nuevo Testamento (Mt. 26, 27; Lc. 22, 20). Por eso Jesús no traspasa los estrechos límites de Palestina aunque habla para todos los hombres y por todos ellos muere (Mc. 10, 45).

Pero la novedad del cristianismo es la persona misma de Cristo, Hombre Dios, que habla en nombre del Padre (Jn. 7, 16), y revela los misterios de la naturaleza y de la vida íntima de Dios (Jn. 17, 6, 26), los misterios del plan divino de salvación que el Padre ha puesto en las manos del Hijo (Jn. 2, 35).

Yavé, que se había revelado a los Padres de

Israel como «el Único» por esencia, es Trino en las Personas. Como Padre que es, tiene un Hijo único (Mt. 3, 17, 5; 17, 5; Mc. 1, 11; 9, 7; 10, 30) que tomó carne humana — Jesús el Cristo — para cumplir la voluntad del Padre, que quería reconciliarse por siempre con los hombres en la sangre del Hijo dado «en rescate» (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). La tercera persona es el Espíritu Santo, que el Padre y el Hijo enviarán después de la muerte del Redentor cuya obra completará con la distribución de dones sobrenaturales (Jn. 14, 16, 26; 16, 7).

En la realización histórica del plan de salvación, Jesús declara ser el Mesías esperado por Israel (Jn. 4, 25-26) y apela a las antiguas profecías para demostrar la legitimidad de su afirmación (cf. Lc. 24, 27, 44, 47; Jn. 5, 39). Él es el heredero del trono «eterno» de David (Lc. 32 s.), y viene a fundar un reino que no es «de este mundo» (Jn. 18, 36), en el que todos los hombres pueden ser admitidos sin distinción de sangre. Para escuchar su voz basta «proceder de la verdad» (Jn. 18, 37).

El reino de Dios fundado por Cristo expresa una realidad presente y futura; presente y continuamente perfeccionándose, en espera del futuro, que es la posesión perfecta de la felicidad en el cielo. Es, además, interno e invisible, es decir, el reino de la gracia en las almas; es social y visible en cuanto coincide con la Iglesia fundada por Cristo sobre Pedro, pastor de las ovejas y de los corderos del rebaño de Dios (Jn. 21, 15-17). Para entrar en el reino de Dios es necesario nacer de nuevo en agua y Espíritu Santo, es decir, mediante el sacramento del Bautismo (Jn. 3, 3 ss.). Así pueden los recién nacidos, hechos hijos de Dios, participar de las inestimables riquezas del reino. Jesús da poder a la Iglesia para perdonar los pecados (Jn. 20, 22) y con la Eucaristía le confía su propio cuerpo y su sangre como comida y bebida. La Eucaristía reproduce el sacrificio de la Cruz (cuerpo «desgarrado», sangre derramada) del que son fruto todas las maravillas de la Redención, «para perdón de los pecados» (Mt. 26, 28; cf. Jn. 12, 32). La ley del reino se resume en el precepto «nuevo» del amor de Dios y del prójimo (Mt. 22, 34-40 y para), y el amor que tiene por modelo al amor de Jesús a los hombres será el distintivo que dará a conocer quiénes son discípulos de Cristo (Jn. 13, 34 s.). La verdadera religión no consiste únicamente en la observancia externa de los preceptos, sino que es un vivir de amor, de sacrificio, de entrega (Mt. 10, 38; 16, 24); es un abandonarse por entero a Jesús, una imitación de

él (Mt. 11, 29), ser otro Cristo, ser una sola cosa con él para ser una sola cosa con el Padre (Jn. 15, 1-2.7; 17, 11.21.23). Un lazo misterioso pero real une a los fieles con Cristo y a los unos con los otros en la unidad de un cuerpo vivo. El enemigo del reino es el mismo enemigo de Dios y de su Cristo: Satanás, que de muchas formas ha intentado interponerse en el camino de Jesús, pero ha sido derrotado para siempre (Jn. 14, 20; 16, 11).

La divinidad de Cristo, afirmada por la misma voz del Padre en el Bautismo y en la Transfiguración, repetidas veces proclamada por Jesús, ante el Sanedrín, a costa de su vida, probada con el recurso a las profecías (cf. Mt. 22, 41-46) y con su manera de enseñar, de perdonar los pecados (Mt. 9, 1-8 y paral.) y de obrar los milagros que mostraban su poder sobre la naturaleza, sobre los males y sobre el maligno, y principalmente con la resurrección de Jesús, anunciada y sometida a la más exigente vigilancia, fué el escollo contra el cual tropezó Israel. Añádese a esto: el carácter sobrenatural del reino mesiánico, la muerte del Mesías, necesaria para la redención, una religión en espíritu y en verdad (Jn. 4, 23), la unión de todos los hombres en un solo organismo, en una sola sociedad, donde circula la savia vital de la gracia, don de Dios del que depende en absoluto la salvación. Extraviado por los jefes y por sectas religiosas incapaces de desentenderse de los ficticios esquemas de pensamiento y de acción, creados por una sustancial incompreensión de la revelación y del modo de obrar de Dios; incapaces de desasirse del concepto de un reino del Mesías restringido a los límites de una sola nación y de una prosperidad material; obsesionados por una práctica religiosa exterior, gravada y viciada con toda una sarta de preceptos humanos, lo más representativo del pueblo de Israel se mostró incapacitado para su altísima misión. Mas no por eso se malogró el milenarismo plan divino ni se frustraron las antiguas promesas. Los Apóstoles, herederos de los profetas (Mt. 5, 12), representan la raíz del nuevo y verdadero Israel (cf. Mt. 19, 28) de Dios, por medio del cual se darán al mundo las nuevas y los dones de la Redención. [S. G.]

BIBL. — M. J. LAGRANGE, *El Evangelio de Jesucristo*, vers. esp., Barcelona 1933; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 2 vols., París 1928 (trad. esp., Barcelona 1932); M. LEFEBVRE, *Le Christ*, París 1929; F. M. BRAUN, *Où est le problème de Jésus*, Bruxelles-París 1932; F. BAAT, *J.-Ch.*, 2 vols., París 1933; G. LEBRETON, *La vida y la enseñanza de J. N. S.* (vers. esp.), 2 vols., Madrid 1933; I. FELDER, *Gesù di Nazareth*, Torino 1938; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo* (trad. esp.), Barcelona 1944; R. THIBAUT, *Le sens de l'Homme-Dieu*, París 1942; L. TONDELLI, *La psicologia di Cris-*

to, Assisi 1944; DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, París 1945; L. TONDELLI, *Gesù Cristo nel primi vangelii*, Torino 1947; *Gesù sec. S. Giovanni*, ibid. 1944; J. BONSIRVEN, *Les enseignements de J.-Ch.*, París 1946; F. M. BRAUN, *Gesù: storia e critica*, trad. it., Firenze 1950; R. GUARDINI, *La figura di Gesù nel N. T.*, trad. ital., Brescia 1950; S. GAROFALO, *Gesù Maestro*, Roma 1954; A. FERNÁNDEZ, *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid 1948; cf. *Rivista Biblica*, 3 (1955), 262-269.

JESÚS ben Sirac. — v. *Eclesiástico*.

JETEOS. — Gente de la que hasta hace unos 40 años no se había hecho mención sino en el Antiguo Testamento, que la cuenta entre los habitantes de Canán anteriores a la época de Abraham (cf. *Gén.* 23), y que ha sido restituída a la historia, gracias a las excavaciones que se iniciaron en 1906 en Boghazköy (Asia Menor) y a las de Ugarit y de Mari, con lo cual se confirma una vez más la historicidad y la antigüedad de las fuentes bíblicas.

Ordinariamente clasificábase hasta ahora a los jeteos de este modo:

1) Los protojeteos, considerados como autóctonos de la Anatolia oriental, de raza y de lengua asiáticas, y cuya capital era Jatti, de donde proviene su nombre.

2) Los jeteos, indoeuropeos de raza y de lengua, que proveniente del este se instalan en Capadocia al comienzo del segundo milenio a. de J. C. Afirman su potencia con el Antiguo (1600-1500) y Nuevo Imperio (1400-1200).

3) Neojeteos, habitantes de Siria desde el 1100 a. de J. C., composición étnica que no parece tener relación de origen ni con los protojeteos ni con los jeteos. Hablan el fenicio o el arameo. Fueron aniquilados por los asirios en el s. VII a. de J. C.

Estaba considerándose como un anacronismo la afirmación bíblica que acusaba la presencia de los jeteos propiamente tales en Palestina en el tiempo de Abraham, porque se juzgaba que el reino de los jeteos había sido fundado definitivamente más tarde.

Pero L. Wooley (*A Forgotten Kingdom*, Londres 1953, pp. 31-35), basándose en la difusión de la cerámica llamada de Khirbet Kerak, explica cómo estos jeteos pueden ser descendientes de antepasados jeteos emigrados simultáneamente al Asia Menor y a Palestina a principios del segundo milenio. Tal cerámica es, en efecto, frecuente y de forma más sencilla en el Cáucaso meridional en la edad neolítica.

Aparece de improviso al norte del Oronte y hacia el oeste, donde permanece por largo tiempo (del 3500 al 3000 aproximadamente), en Asia Menor en los sepulcros de los reyes